Jüdisches Forum

Monatsschrift
für die Gesamtinteressen des jüdischen Lebens

mit einer Beilage für jüdisches Recht

und einer

Sonderbeilage über halachische Probleme
(Referat Dozent Dr. J. Weinberg, Berlin)

Nr. 4/5 **Berlin, Mai—Juni 1930** Jahrgang 1930

Unter Mitwirkung von

SAMI GLÜCKSMANN **EMIL LEVY**

und

MARTIN SALOMONSKI

in Verbindung mit

LOUIS BLUMENTHAL ALFRED KLEE
ADOLF JACOBUS KARL SCHWARZ
GEORG KARESKI SAMSON WEISSE
Berlin

SALI LEVI, Mainz

HERAUSGEGEBEN VON

ISRAEL NOBEL

Redaktion u. Verlag: Rabbiner Jsrael Nobel, Berlin NW 21, Turmstr. 30a. Fernsprecher: Moabit 5561. — Abonnementspreis: Jährlich Mk. 10.—, Einzelheft Mk. 1.20, Doppelheft Mk. 2.—.

Kalendarium für die Monate Juli und August 1930.

Juli		תמוז	
Di	1	ה	
Mi	2	ו	
Do	3	ז	
Fr	4	ח	
Sa	5	ט	חקת פ׳ה ויפתח הגלעדי
So	6	י	
Mo	7	יא	
Di	8	יב	תקופה
Mi	6	יג	
Do	10	יד	
Fr	11	טו	
Sa	12	טז	בלק פ׳ ו והיה שארית
So	13	יז	י״ז תמוז
Mo	14	יח	
Di	15	יט	
Mi	16	כ	

Juli		תמוז	
Do	17	כא	
Fr	18	כב	
Sa	19	כג	פינחס מבהח״ד דברי ירמיהו פרק א׳
So	20	כד	
Mo	21	כה	
Di	22	כו	
Mi	23	כז	
Do	24	כח	יו״כ קטן
Fr	25	כט	
Sa	26	א	מט׳מס׳ ר״ח פ׳ ב שמעו דבר ה׳
		א ח	
So	27	ב	
Mo	28	ג	
Di	29	ד	
Mi	30	ה	
Do	31	ו	

Aug		אב	
Fr	1	ז	
Sa	2	ח	דברים ש׳ חזון חזון ישע׳ פרק ג׳
So	3	ט	ט׳ באב
Mo	4	י	
Di	5	יא	
Mi	6	יב	
Do	7	יג	
Fr	8	יד	
Sa	9	טו	ואתחנן ש׳ נחמו פרק ד׳ ט״ו באב
So	10	טז	
Mo	11	יז	
Di	12	יח	
Mi	13	יט	
Do	14	כ	
Fr	15	כא	
Sa	16	כב	עקב פ׳ה ותא׳ ציון

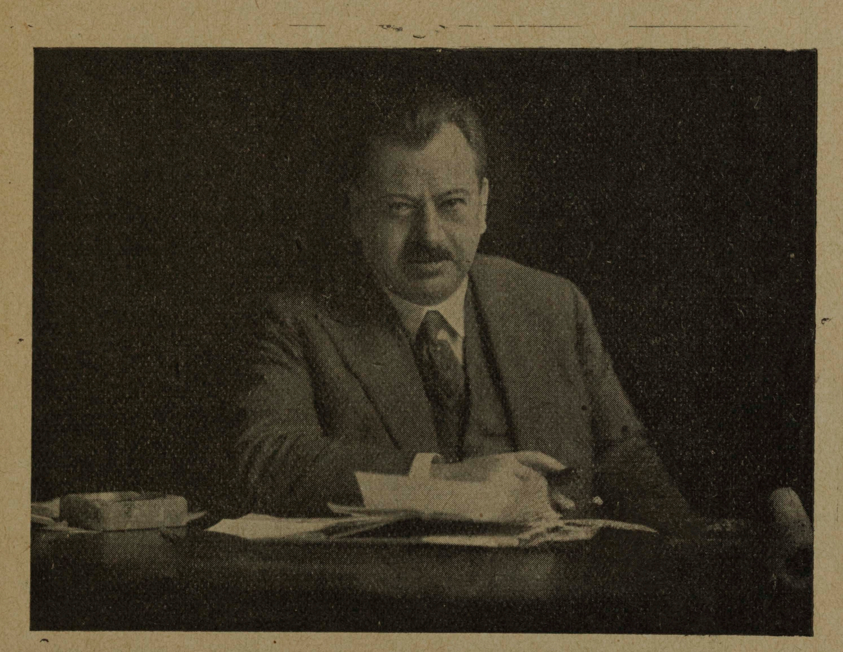
Aug.		אב	
So	17	כג	
Mo	18	כד	
Di	19	כה	
Mi	20	כו	
Do	21	כז	
Fr	22	כח	
Sa	23	כט	ראה פ׳ ו מבהח״ד מחר חדש
So	24	ל	א׳ דר״ח
Mo	25	א	ב׳ –
Di	26	ב	
Mi	27	ג	
Do	28	ד	
Fr	29	ה	
Sa	30	ו	שפטים אנכי אנכי פרק א׳
So	31	ז	

Inhalt:

Dieser Nummer liegt eine Zahlkarte bei. Wir bitten unsere verehrl. Abonnenten im Interesse einer geordneten Geschäftsführung und der ferneren pünktlichen Zustellung, die Abonnementsbeträge frdl. einsenden zu wollen.

Verlag „Jüdisches Forum“
Postscheckkonto Berlin 89765

Druck: S. u. M. Brecher, Berlin N 54, Gips-Str. 9



GEORG KARESKI

Die Wirtschaftslage der deutschen Juden

Von **Georg Kareski.**

Gleichgültig, wie man die wirtschaftliche Lage der deutschen Juden vor dem Kriege beurteilt, nach Beendigung des Weltkrieges ist zweifellos eine katastrophale Verschlechterung weiter Schichten der deutschen Judenheit eingetreten. Wichtige Branchen, in denen früher Juden eine vorherrschende Stellung hatten, sind dezimiert. Der Metallhandel, in dem zahlreiche Juden eine auskömmliche Existenz hatten, hat ausserordentlich gelitten, die Konfektion verfügt heute nicht mehr über die Exportmöglichkeiten, die ihr früher die wesentliche wirtschaftliche Bedeutung gaben, und die Börse, einst ein Faktor erster Grösse, hat ihre Rolle als Regulator des wirtschaftlichen Lebens völlig eingebüsst. Der jüdische Mittelstand, einst die Säule des jüdischen wirtschaftlichen Lebens, ist fast völlig vernichtet.

Ein besonderes Kapitel und das am wenigsten erfreuliche ist das Schicksal der jüdischen Angestelltenschaft. Die Arbeitslosigkeit, soweit sie eine allgemeine ist, muss naturgemäss auch von den jüdischen Arbeitnehmern erduldet werden; was aber das Schicksal der jüdischen Arbeitnehmer besonders bitter macht, ist der wirtschaftliche Antisemitismus, der zuwege gebracht hat, dass ein grosser Teil der Arbeitgeber, bedauerlicherweise auch jüdische Arbeitnehmer, Juden als Angestellte nicht mehr engagieren. Zahlreiche grosse Betriebe sind jüdischen Arbeitnehmern grundsätzlich verschlossen, in anderen Werken sind sie nur widerwillig geduldet und selbst die Banken, die früher Tausende von jüdischen Angestellten beschäftigten, haben die verschiedenen Abbauperioden dazu benutzt, die bei ihnen tätigen Juden auszuscheiden. Es wird zuweilen eingewendet, dass die Wirtschaftsnot, unter der die Juden leiden, bedingt ist durch die allgemeine Lage der deutschen Wirtschaft. Zweifellos werden die deutschen Juden durch die allgemeinen Geschehnisse genau so berührt wie die nichtjüdischen Reichsangehörigen; aber ebenso zweifellos besteht eine spezifische jüdische Wirtschaftsnot, unter der nur Juden leiden, die dadurch prozentual die Wirtschaftsnot für jüdische Menschon ausserordentlich verstärkt. Der Grund für diese Tatsache ist, es ist oben

schon kurz angedeutet, der Wirtschaftsantisemitismus, der nicht nur an kleinen Plätzen besteht, sondern selbst in den Grossstädten und auch in Berlin Eingang gefunden hat, von den antisemitischen Parteien mit ausserordentlicher Stärke betrieben wird und dauernd ausgebreitet wird. Der Wirtschaftsboykott bildet ein bedeutendes Glied in der Kette der nationalsozialistischen Propaganda, er wird nicht nur gegen jüdische Kaufleute und Gewerbetreibende angewendet, er erstreckt sich auch auf die akademischen Berufe, und man kann erleben, dass selbst Juden nichtjüdische Anwälte zu Rate ziehen, weil sie glauben, damit ihre Interessen bei den Gerichten besser zu wahren.

Diese Dinge festzustellen, bedeutet naturgemäss noch keinen Schritt zu ihrer Abhilfe, obschon die Feststellung der Tatsache schon um deswillen als Gewinn anzusehen ist, weil es noch viele jüdische Kreise gibt, die ihre Augen gewaltsam vor der Wahrheit verschliessen und das Bestehen einer besonderen jüdischen Wirtschaftsnot leugnen. Die Wege zur Abhilfe können nur von den Juden selbst gegangen werden, und wer nicht die schwere Verantwortung auf sich nehmen will, weitere tausende jüdische Existenzen untergehen zu sehen, darf auch vor den Mitteln der Selbsthilfe nicht zurückschrecken. In diese Selbsthilfe müssen die jüdischen Gemeinden nnd Organisationen eingespannt werden, sie müssen zu Trägern positiver Hilfsmassnahmen gemacht werden. Soweit die Gemeinde Berlin in Frage kommt, hat sie ja bekanntlich die produktive Fürsorge sehr weit ausgebaut, und es bestehen Pläne, um auch mit wirtschaftlichen Mitteln eine Besserung der Wirtschaftsnot zu erzielen. Zu einem gewissen Erfolg wird man nur kommen können, wenn das gesamte deutsche Judentum den Ernst der Lage begreift, wenn auch vor allen Dingen diejenigen die Situationen erkennen, die in diesem Augenblick noch auf der Sonnenseite des wirtschaftlichen Lebens wandeln, und wenn dieser Teil sich insbesondere der Verantwortung bewusst wird, die er dem Teil gegenüber trägt, auf den sich die Schatten des wirtschaftlichen Daseins schon gesenkt haben.

Jüdisches Forum

Monatsschrift f. das gesamte jüdische Leben

Herausgegeben von **Jsrael Nobel**, Berlin

Nr. 4 | Berlin, Mai | Jahrg. 1930

Schafft „Parallelgemeinden“!

(Eine Anregung zur Gemeindereform)

von Dr. **Alfred Kupferberg**-Altona.*

I.

Betrachten wir die gegenwärtigen Verhältnisse in den jüdischen Synagogengemeinden Deutschlands, zumal den grossen, nicht im Absterben begriffenen Gemeindeorganisationen, und wir stellen in praxi die allmählich sich anbahnende Rückkehr zu einem Zustand fest, der den Gedanken des Klal verwirklicht, den die Vertreter der Jüdischen Volkspartei seit langem theoretisch fordern. „Rückkehr zu einem Zustand“: das bedeutet die – zeitgemäss natürlich modifizierte – Wiederherstellung einer Situation, die vor hundert, vor hundertundfünfzig Jahren für die jüdischen Gemeinden des mittleren und insbesondere des östlichen Europa typisch war; wir denken an jene Gemeindekörper, die mit absoluter Selbstverständlichkeit alle Funktionen des jüdischen Lebens – die weltlichen ebenso wie die kultisch-religiösen – in sich vereinten. Von diesen Klal-Organisationen der voremanzipatorischen Epoche bis zu jenen typischen west- oder mitteldeutschen Synagogengemeinden des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die ihre Funktionen scheinbar völlig auf das Gebiet des Kultes und allenfalls der religiös akzentuierten Wohlfahrt beschränkt zu haben schienen, ist ein weiter Weg, dessen einzelne Etappen zu schildern hier viel zu weit führen würde.

---

* Anmerkung des Herausgebers: Die obigen Ausführungen unterliegen nach Ansicht des Herausgebers schweren religiösen Bedenken. Um Klarheit darüber in öffentlicher Aussprache zu schaffen, stellen wir sie trotzdem und gerade deswegen zur Diskussion.

Genug der historischen Vorbemerkungen! Wer wollte leugnen, dass die Synagogengemeinde, in der sich das jüdische Gemeinschaftswirken der väterlichen Generation abzuspielen pflegte, den Bedürfnissen unserer Tage nur noch so wenig entspricht, dass sich heute, nach dem Weltkrieg, allerorten das Problem einer Erweiterung der Arbeitsbasis unserer Gemeinden aufdrängt, ein Problem, für das der Begriff „Gemeindereform“ nur ein unvollkommener Ausdruck ist! Gemeindereform: das bedeutet die Ausgestaltung der gemeindlichen Arbeitsgebiete auf diesem oder jenem Wege, in einer solchen oder einer anderen Richtung; die organische Einbeziehung der sozialen oder sozialpolitischen Sphären in den Aktionsradius unserer Gemeinden, die Wiederherstellung, kurzerhand, der voremanzipatorischen Vielgestaltigkeit des Gemeindelebens auf einer neuen, unserer Zeit angemessenen Ebene ist dagegen eine Gemeinderevolution, oder wenn man will, eine Gemeinderestauration, die Wiederbelebung der Gemeinde zu der umfassenden Fülle ihrer früher einmal praktizierten Arbeitsgebiete.

II.

In drei Punkten drängt sich dem Betrachter die Notwendigkeit, die sozialen und sozialpolitischen Funktionen des Gemeindelebens ihres „kümmerlichen Aschenbrödeldaseins“ zu entkleiden, auf:

a) Für das Leben der deutschen Juden im vorigen Jahrhundert war kaum ein Problem weniger aktuell als das der Beschaffung kaufmännischer und gewerblicher Stellen für ihre heranwachsende Jugend. Das Wirtschaftsleben, das in jenen Jahrzehnten an Umfang und Intensität dauernd wuchs, führte zu einem ununterbrochen steigenden Bedarf an Arbeitskräften. Dazu trat die Tatsache, dass die kaufmännischen Berufe, die seit jeher eine besonders grosse Zahl von Handlungsgehilfen und Reisenden, aber auch von Handlangern etc. erfordern, — die der Konfektion, des Tuchhandels, der gesamten Bekleidungsindustrie, des Ausrüstungsgeschäftes etc. — damals noch viel spezifischer als heute ausgesprochen in jüdischen Händen lagen. Bedenkt man dazu das vergleichsweise viel konsistentere jüdische Leben, das es einem Nichtjuden fast ganz unmöglich

machte, in einem jüdischen Unternehmen zu konditionieren, so sind im wesentlichen die Gründe aufgezählt, die bis vor zwanzig, dreissig Jahren die Sorge um das Fortkommen der Kinder kaum zu einer akuten Frage werden liessen. Doch nein; ein wesentlicher Gesichtspnnkt sei hinzugefügt: die damals viel engere Verbundenheit mit den Forderungen jüdischer Tradition fand ihren Ausdruck in fast durchgängiger Sabbatruhe der jüdischen Geschäfte; und demgemäss besass der Stellenmarkt für arbeitsuchende jüdische Kaufleute jener Zeit, die wohl sämtlich auf sabbatfreie Positionen Wert legten, eine befriedigende Weite, während er sich heute von Jahr zu Jahr immer mehr verengt.

Die sabbattreuen jüdischen Angestellten sehen sich heute einem stets sinkenden Angebot geeigneter kaufmännischer Stellen gegenüber. Diese Existenzsorgen werden [dabei nicht einmal so unmittelbar durch die wirtschaftlichen Kalamitäten der Gegenwart verschärft, als vielmehr durch die jüdische Entwicklung unserer Generation, die den Kreis der sabbattreuen Firmeninhaber immer enger schliesst. Aber die Mehrzahl der jüdischen Arbeitsuchenden in Deutschland, jene, die auf sabbatfreie Stellen keinen entscheidenden Wert mehr legen — auf sie fällt die verhängnisvolle Schwere unserer wirtschaftlichen Gegenwart doppelt und dreifach. Doppelt und dreifach: denn als Juden finden sie die Tore zahlreicher Unternehmen, denen sie ihre Arbeitskraft an sich in nützlicher Weise zur Verfügung stellen könnten, geschlossen, und als Söhne eines in Ansprüchen und Lebensstil noch von den besseren vergangenen Jahrzehnten zehrenden Mittelstandes sind sie, durch die Höhe ihres psychologischen Existenzminimums, nur allzu häufig nicht-jüdischen Mitbewerbern unterlegen, die aus einem so ganz anderen und viel einfacheren elterlichen Milieu herkommen.

Diese Anmerkungen seien durch eingehende Hinweise auf die katastrophale wirtschaftliche Lage der im Kriege und nach dem Kriege in die Bezirke unserer Gemeinden eingewanderten Ostjuden nicht ergänzt; denn die Stellenbeschaffung für Arbeitslose aus diesen Schichten stellt seit Jahren in der sozialen Arbeit aller grösseren deutschen Gemeinden — von den zentralen jüdischen Institutionen ganz abgesehen — ein so aktuelles Problem dar, dass es hier nicht erläutert zu werden braucht.

b) Der zweite Komplex einer grundsätzlichen Erweiterung des gemeindlichen Aufgabenbezirkes in der Richtung sozialpolitischer Tätigkeit sei durch das Schlagwort „Krisenfürsorge“ charakterisiert. Das bedeutef: die übliche Bemühung zur Vermittlung von Positionen an jüdische Arbeitsuchende stellt nur so etwas wie einen Zustand „chronischer Alarmbereitschaft“ dar; denn mit dem Mass der hierfür aufgewendeten Routine und der hierfür aufgewandten Etatmittel ist es nicht getan, sobald sich — in den regelmässigen, durch unser Wirtschaftssystem bedingten Krisen — die Verhältnisse auf dem Arbeitsmarkt so verschärfen, dass ein Unterkommen für Stellungslose unter gar keinen Umständen zu erreichen ist. Dabei darf bemerkt werden, dass in zweierlei Richtung der Krisenzustand ein ständiger geworden ist: für die ostjüdischen Immigranten, die der Fürsorge unserer Gemeinde überantwortet sind, besteht, von ihren eigeneu eng begrenzten wirtschaftlichen Sphären abgesehen, so etwas wie eine chronische Unmöglichkeit, ihnen die Basis zu solider Existenz zu vermitteln, und die weiten Schichten des sichtbar proletarisierenden Mittelstandes andererseits befinden sich in einem Zustand, der kaum anders denn als latente Krise bezeichnet werden kann (und im übrigen die Situation weiter Schichten des deutschen Mittelstandes überhaupt ist). Was diese Kreise und Schichten betrifft, so stellt jede Stellenvermittlungsarbeit nur ein höchst unvollkommenes Palliativ dar. Stellenvermittlung mündet hier in ausgesprochene Fürsorgearbeit ein, handle es sich nun um die Uebernahme kaufmännischer oder insbesondere gewerblicher Unternehmen in die Regie der öffentlich-jüdischen Institutionen, um die auf dem Wohlfahrtswege erfolgende Begründung kleinbürgerlicher unabhängiger Existenzen, um die Versorgung der Hilflosen in Stiften und Heimen, um die Beteiligung der öffentlich-jüdischen Hand an Unternehmen, unter Bedingungen, die die Anstellung von Juden ausbedingen, oder um die Stützung solcher Unternehmen unter ähnlichen Bedingungen etc. etc,

c) Diese Krisenfürsorge kulminiert aber ihrerseits — und das sei das letzte der hier zur Frage der sozialpolitischen Zukunft unserer Gemeinden herangezogenen Themen — im Komplex der Berufsumschichtung. Produktiver als all die vorstehend genannten, der Linderung wirtschaftlicher Krisen gewidmeten

Notstandsarbeiten und Bemühungen ist der Versuch, dem Nachwuchs durch Einfügung in handwerkliche Zentralausbildungsstellen und durch die Gründung von Lehrgütern zeitgemässe Existenzen zu schaffen. Dabei ist es mit der durch öffentlich-jüdische Gelder ermöglichten Ausbildung in solchen Berufen nicht getan; wie die handwerklichen Ausbildungszentralen die Basis für genossenschaftliche Betriebe darstellen müssen, denen sich der ausgebildete jüdische Handwerker eingliedert, so muss es neben den Lehrgütern Pachtgüter, Parzellenwirtschaften und landwirtschaftliche Mittelbetriebe geben, an denen die Gemeinden ständig beteiligt sind.

III.

Diese Andeutungen zeigen bereits, wie umfassend das sozialpolitische Programm ist, dem unsere Gemeinden heute nur in Ansätzen genügen, die den wirklichen wirtschaftlichen Verhältnissen kaum irgendwo gewachsen sind, so energisch sie hier und dort dort durchgestaltet sein mögen. Die Forderungen, auf die wir durch Schlagworte hingedeutet haben, stehen ohne Zweifel zwar in den Wahlprogrammen vielleicht aller Gruppen, in mehr oder minder eindeutiger Klarheit, aus denen sich die Persönlichkeiten der Gemeindeverwaltung und des Gemeindeführertums rekrutieren; in dem Umfang, der ihnen angemessen ist, können sie aber solange nicht verwirklicht werden, als zu ihrer Verwirklichung keine Etatmittel vorhanden sind, die völlig separiert von den Etatmitteln für kultisch-religiöse Zwecke gchalten werden und deshalb Dispositionen auf lange Sicht ermöglichen, solange es dieselben Persönlichkeiten sind, die neben sozialpolitischen Programmen auch Forderungen kultisch-religiöser Natur zu befriedigen berufen sind, und deshalb bei nahezu jeder Gelegenheit in Konflikte kommen, deren Ausgang für die Finanzierung der Sozialarbeit fast stets verhängnisvoll ist. Erst dann wird für die Erfüllung des sozialpolitischen Gegenwartprogramms, das in einigen wesentlichen Punkten skizziert wurde, eine quasi verfassungsmässige Gewähr geboten sein, wenn der Garant dafür in einer eigenen Gemeindeverfassung gefunden ist.

Was bedeutet das? Nicht mehr und nicht weniger als den Ausbau des Systems, das in Ansätzen, deren praktische Struktur

zu mancher Kritik Veranlassung geben könnte, z. B. in Hamburg verwirklicht ist. Es bedeutet die Zerspaltung unserer Gemeindeinstitutionen zu „Parallelgemeinden“, die Umbildung jeder einzelnen Synagogengemeinde zu einer Kult- und einer Sozialgemeinde. Wir denken an einen Zustand unseres Gemeindelebens, der für die soziale Arbeit ebenso wie für die Wahrung der kultisch-religiösen Interessen je eine Körperschaft, je einen Etat, je ein Programm für die jüdische Bevölkerung jeder einzelnen Stadt vorsieht, und der die verschiedenen „Sozialgemeinden“ ebenso wie die „Kultgemeinden“ in getrennte zwischengemeindliche Körperschaften einmünden lässt, die „Sozialgemeinden“ in Provinzialverbände nach der Art des Preussischen Landesverbandes und darüber hinaus in einen Reichsverband jüdischer Sozialgemeinden, der seine Vertreter mit Fug und Recht in öffentliche Körperschaften wie den Reichswirtschafsrat zu entsenden hätte, und die „Kultgemeinden“ in übergeordnete Institutionen von der Autorität der Rabbinerverbände, mit vorwiegend schiedsrichterlichen Funktionen für religiöse Streitfragen etc.

IV.

Erläutern wir den Begriff der „Parallelgemeinden“ näher. Was sich heute in zahlreichen Repräsentantenkörperschaften der konsequenten Verwirklichung vieler, im Prinzip allseits anerkannter sozialpolitischer Forderungen entgegenstellt, ist ohne Zweifel alzu häufig die Tatsache, dass die Anträge des Flügels, der diese Forderungen vornehmlich zu stellen pflegt, von der Opposition der „Rechtsgruppen“, der besonders religiös-traditionell fundierten Gemeindevertreter, von vornherein abgelehnt werden: nicht, weil man auf Seiten der gesetzestreuen Schichten etwa an sich gegen sozialen Fortschritt ist, sondern weil der Antragsteller die Opposition ist, die man bekämpfen oder deren Forderungen man zumindest kritisch behandeln und abschwächen zu müssen glaubt. Aber auch umgekehrt: Anträge der gesetzestreuen Abgeordneten, deren Wünschbarkeit und Zweckmässigkeit bei ruhiger Betrachtung kaum zu leugnen ist, werden vom Gegner als Auswüchse von „Klerikalismus“ betrachtet und bekämpft. Das Nebeneinanderwirken zweier Körperschaften in einer „Parallelgemeinde“, einer nach kultisch-religiösen Bedürfnissen und einer nach sozial-

politisehen Programmen gewählten Repräsentanz, würde demgegenüber einen Zustand garantieren, in dem die Erledigung der einen Fragenkomplexe wie der anderen nur nach sachlichen Erwägungen, ohne parlamentarisch-taktische Manöver, vor sich ginge. Im einen Parlament wie im anderen gäbe es eine Rechte und eine Linke; aber auch die Rechtsgruppe hätte in der Körperschaft der „Sozialgemeinde“ kultisch-religiöse Programme als nicht in der Kompetenz dieses Parlaments auszuschalten; und entsprechend wäre in den Diskussionen des Vertreterstabes der Kultgemeinde kein Platz für die Einbeziehung sozialpolitischer Programme. So genau wir wissen, welchem Widerspruch diese Gedanken – widersprechen sie doch den überkommenen Vorstellungen von der Praxis des Verwaltungsbetriebs in unseren Gemeinden – begegnen werden; wir glauben doch, dass die Einwände an Boden verlieren, sobald man sich nur einmal in allen Lagern die selbstverständliche Tatsache vergegenwärtigt, dass die Wahrung religiös-kultischer Bedürfnisse und der Verfolg sozial-politischer Forderungen Dinge auf völlig getrennten, ihrer inneren Art nach gegeneinander berührungslosen Ebenen sind! Dabei ist gewiss nicht verkannt, dass es unbeschadet dieser grundsätzlichen Getrenntheit in der Praxis bestimmte Berührungsflächen gibt: wir denken an die Regelung des Angestelltenverhältnisse der Kultbeamten, an die Fürsorge für die Anstellungsbedingungen der Gehilfen in der rituetlen Lebensmittelindustrie etc., und andererseits an ein angemessenes Mindestprogramm, das in allen sozialpoiitischen Vornahmen und Institutionen eine repräsentativ spezifisch-jüdische Atmosphäre sichert. Aufgabe des beiden Parlamenten übergeordneten gemeinsamen Vorstands würde es sein, in der praktischen Gestaltung dieser und anderer Grenzprobleme ausgleichend zu wirken; die von der Kultgemeinde resp. der Sozialgemeinde delegierte Vorstandshälfte hätte jeweils das Vetorecht und wäre ihrem Parlament gegenüber verpflichtet, zur Regelung von Streitfragen notfalls auf einen Generalentscheid zu wirken, der in gemeinsamer Sitzung beider Körperschaften zu erfolgen hätte.

Was nun die Frage der getrennten Etats betrifft, so sei man sich doch über eins klar: im Zuge unserer Zeit liegt es — möge man das wie immer bedauern —, dass die Splitter-

gruppen in wohl allen Synagogengemeinden, die ihr Judesein nicht mehr im Sinne der Befriedigung kultisch-religiöser Bedürfnisse auffassen, zu immer beachtlicheren Minderheiten anwachsen werden. Soll man diese Teile, die ihr Judesein anders, darum aber gewiss nicht minderwertiger empfinden, immer stärker aus den Gemeinden und damit aus unserer Gemeinschaft treiben, indem man sie für kultisch-religiöse Zwecke besteuert, ohne dass sie ein Aequivalent für sich sehen, das dieser Leistung gegenüberstände? Man wird einwenden, dass auch heute sozialpolitische Zwecke aus diesen Steuergeldern finanziert werden. Gewiss, aber solange es etatmässig, oder doch — wie in Hamburg — zwar nicht etatmässig, aber in der Praxis undurchsichtig bleibt, ob und inwieweit die eine Verwendungsart der Gelder von der anderen getrennt ist, solange keine verfassungsmässige Garantie für eine solche reinliche Trennung geschaffen ist, — solange werden sich die benachteiligt fühlen, die nur für den einen Zweck steuern wollen. *Vernachlässigt man das, handelt man, von der Abstossung oft wertvoller jüdischer Elemente abgesehen, gegen die Grundsätze öffentlicher Moral.* Eine „verfassungsmässige Garantie“, wie sie hier gefordert wird, bleibt aber solange unerreicht, als die noch so klare Trennung bei der Arten von Etatpositionen durch eine Repräsentanz, die über beide gleichermassen zu beschliessen hat, aufgehoben werden kann. Eine solche Garantie ist *erst dann* gegeben, wenn *je eine Körperschaft* die Gelder zu sozialpolitischen Zwecken, und den Etat zur Erfüllung kultischer Bedürfnisse verwaltet. Für diesen Etat sollen die nicht beisteuern müssen, die in jenem Zweck — dem der Befriedigung sozialpolitischer Forderungen — die wesentliche Aufgabe der Gemeinde erblicken; eine entsprechende individuelle Ausgestaltung der Steuersätze wird sie hierfür entsprechend stärker erfassen als ihre gesetzestreuen oder jüdisch-liberalem Kult anhängenden jüdischen Mitbürger derselben Parallelgemeinde.

Selbstverständlich ist, dass ein bestimmter Prozentsatz des gesamten Gemeindesteueraufkommens aus den beiden Etats abgespalten und der direkten Verfügung des gemeinsamen Vorstands unterstellt werden wird, für Verwaltungszwecke und ebenso für Ausgaben allgemein repräsentativer Natur (dauernde Beteiligung

an Forschungsinstituten und Akademien; Abwehrarbeit; Keren hajessod etc.). Der Vorstand wird darüber hinaus auch die Möglichkeit haben, in dringenden Fällen, in denen ihm eine Revision der Verteilung des gesamten Steueraufkommens auf beide Etats als geboten erscheint, diese Revision auf dem Wege der Beschlussfassung in gemeinsamer Sitzung, oder in getrennten Beschlüssen beider Häuser durchzusetzen; doch wäre ein solcher Beschluss an besondere Kautelen — der Einstimmigkeit oder doch der qalifizierten Dreiviertelmajorität etc. — zu binden. Auch hier wird die Zusammensetzung des gemeinsamen Vorstands, in dem sich die Delegierten beider Gemeinden, der „Kultgemeinde“ und der „Sozialgemeinde“, in gleicher Stärke gegenüberstehen, diesem Spitzengremium eine besonders schlagkräftige Elastizität sichern. Besteht es aus weitschauenden Führerpersönlichkeiten mit umfassendem Horizont der Auffassungen, so wird es als kontrollierendes und ausgleichendes Spitzenorgan der „Parallelgemeinde“ die Volkstümlichkeit geben, nach der unsere heutigen Gemeindeorganisationen als der Basis ihrer dauernden Lebensfähigkeit streben.

Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten und Proselytentum

von Lektor **S. Bialoblocki**, Gießen.

(Fortsetzung.)

Selbstverständlich ist der Proselyt zur Erfüllung eller Toragebote verpflichtet. Denn da er dadurch zum vollständigen Juden wird, obliegen ihm auch alle Pflichten eines Juden. Die Frage ist nur, ob bei seiner Aufnahme die Vornahme irgendwelcher Handlungen erforderlich war. Unzweifelhaft muss sich der Proselyt der Beschneidung unterziehen. Fraglich ist nur, ob diese Pflicht seinem Judesein entspringt und er also wie jeder Jude zur Beschneidung verpflichtet ist oder aber ob die Beschneidung eine Voraussetzung seiner Aufnahme ins Judentum ist, deren Erfüllung ihn erst zum Proselyten macht. Einen Anhaltspunkt für die Beantwortung dieser Frage bietet

ein Bericht des Josephus über Izzatis, dem Sohn der Königin Helena. Die erste Einsicht in das Wesen des Judentums vermittelte Izzatis der Jude Chanania, ein Kaufmann, der ausserhalb Palästinas wohnte. Dieser verstand es, dem Königssohne die Tora und die Gebote nahe zu bringen. Als jedoch Izzatis ernst machte und sich der Beschneidung unterziehen wollte, versuchte Chanania, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Er behauptete, man könne ein guter Jude sein, ohne sich der Beschneidung unterzogen zu haben. Es lohne sich ihretwegen nicht, die Wut des Volkes gegen den König heraufzubeschwören und sich der Lebensgefahr auszusetzen. Später kam zu Izzatis ein Jude namens Elieser aus Galiläa und beeinflusste ihn, sich der Beschneidung zu unterziehen, da man nur durch sie ein richtiger Jude werden könne,

Vom Standpunkte der Halacha lassen sich die entgegengesetzten Ansichten der Beiden wie folgt erklären. Wohl ist nach Chanania die Beschneidung ein Gebot, aber ein Gebot, wie jedes andere, dessentwegen man sich einer Lebensgefahr auszusetzen nicht verpflichtet ist, denn nichts geht über פקוח נפש. Anders die Meinung des Elieser. Nach seiner Ansicht besteht ein grundsätzlicher Unterschied in der Bedeutung der Beschneidung für einen Proselyten und einen geborenen Juden. Während sie für den Juden ein Gebot ist, ist sie für einen Proselyten die unerlässliche Voraussetzung des Uebertrittes, ohne die er überhaupt nicht Jude werden kann. Ist er gewaltsam an ihrer Vornahme gehindert, so kann er eben nicht Jude werden. Für die Feststellung der Auffassung der Halacha kann nur die Ansicht des Elieser herangezogen werden. Es ist gut möglich, dass Chanania, als Jude der ausserhalb Palästinas wohnte, sich damit begnügte, dass die Fremden die Grundsätze des Judentums annahmen, ohne dass ihm daran lag, sie zu vollkommenen Proselyten zu machen.

Die Antwort a9f die Frage müssen wir also in der Halacha selbst suchen. Im Traktat Sabbath 135a wird uns von einer Meinungsverschiedenheit der Schamaïten und Hilleliten berichtet über die Frage, ob bei der Aufnahme eines bereits Beschnittenen das Vergiessen des Blutstropfens, הטפת דם ברית, erforderlich sei. Die Frage wird von den Schamaïten bejaht, von den Hilleliten verneint. Man kann darin eine prinzipielle Streitfrage erblicken. Für die Schamaiten besteht das Wesen der Beschneidung eines

Proselyten im דם ברית, denn dadurch vollzieht sich seine Aufnahme in den Bund Israels.

Deswegen entbindet ihn das Fehlen der Vorhaut nicht von der Vornahme der zweiten Handlung. Anders die Hilleliten. Nach ihrer Auffassung ist der Proselyt, wie jeder Jude, zur Entfernung der Vorhaut verpflichtet. Ist diese bereits entfernt, so fällt ein weiteres Erfordernis weg. Daraus geht hervor, dass für die Schammaïten die Beschneidung eine Voraussetzuug der Aufnahme in die jüdische Gemeinschaft ist, während sie nach den Hilleliten ein Gebot, wie sonst für alle Jnden ist. Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass der Traktat Gerim eine andere Version dieser Diskussion enthält, die jedoch unzuverlässig ist. Interessant ist es festzustellen, dass obwohl in allen Streitfällen die Halacha nach den Hilleliten entscheidet, in diesem Falle der Baal-Halachot-Gedolot, Maimonides und die Mehrzal der Dezisoren sich der Ansicht der Schammaïten angeschlossen haben. Der Grund hierfür ist wohl der, dass man in späteren Beraitot aus der Uschazeit die Beschneidung als unerlässliche Bedingung für die Aufnahme von Proselyten ansah. Verweilen wlr jedoch, bevor wir zur Uschazeit übergehen, bei der vorhergehenden Periode zu Ende des ersten und Beginn des zweiten Jahrhunderts.

In Jebamoth 46 a wird uns eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Elieser und R. Jehoschua übermittelt: „Ein Proselyt, der sich der Beschneidung unterzogen hat, aber nicht ins Tauchbad stieg, ist nach der Meinung des R. Elieser als vollwertiger Proselyt anzuerkennen, hatten sich doch unsere Stammväter der Circumcision unterzogen, sind aber nicht ins Tauchbad gestiegen. Nahm der Proselyt das Tauchbad, ohne sich der Circumcision zu unterziehen, dann ist er nach Ansicht des R. Jehoschua als vollwertiger Proselyt zu betrachten, denn auch die Stammütter sind nur durch T'wilah ins Judentum aufgenommen worden.“

Nach dem Wortlaut der Bereita wäre man zur Annahme geneigt, dass zwischen den Beiden überhaupt keine Meinungsverschiedenheit bestehe. Die beiden zum Ausdruck gebrachten Ansichten widersprechen sich ja überhaupt nicht. R. Elieser behauptet, zum Uebertritt genüge die Beschneidung, und R. Jehoschua erklärt die T'wilah allein für ausreichend. Der Talmud fasste es als Meinungsverschiedenheit auf und zwar für den Fall,

dass sich der Proselyt beschneiden liess, ohne das Tauchbad zu nehmen. Nach R. Elieser genügt es für den Uebertritt, dagegen nicht nach R. Jehoschua. Während im umgekehrten Falle, wenn er ins Tauchbad gestiegen ist, ohne sich beschneiden zu lassen, beide übereinstimmen, dass sein Uebertritt gültig ist. Daraus geht hervor, dass R. Jehoschua, als Hilelite die Beschneidung nicht als Voraussetzung für den Uebertritt, sondern als Pflicht des Uebergetretenen betrachtet, während R. Elieser die Beschneidung zwar nicht als unerlässliche Voraussetzung, da der Uebertritt auch durch T'wilah vollzogen werden kann, aber doch als eine Möglichkeit des Uebertrittes ansieht. Diese Erörterungen entsprechen der Bereita-Version, wie sie im babylonischen Talmud überliert ist. Der palästinensische Talmud hat jedoch eine andere Version, die die Diskussion in ein anderes Licht rückt. In Jeruschalmi Kiduschin 3,14 heisst es:

> „Ein Proselyt, der sich der Beschneidung unterzog und das Tauchbad nicht nahm. das Tauchbad nahm und sich nicht beschneiden liess, alles geht nach der Beschneidung — d. h. die ist massgebend —. Dies ist die Ansicht des R. Elieser. R. Jehoschua meint, auch das Fehlen der T'wilah ist ein Hindernisgrund."

(Es sei bemerkt, dass diese palästinensische Bereita auch im Traktate Gerim zitiert ist, jedoch ist die Version dort verstümmelt und der Erklärer versuchte, die Stelle zu erläutern ohne zu wissen, dass es die Bereita aus dem palästinensischen Talmud ist.) Nach der Lesart des palästinensischen Talmuds geht die Ansicht des R. Elieser als Schamaïten dahin, die Beschneidung sei eine Hauptbedingung für den Uebertritt, während R, Jehoschua dem auch die T'wilah hinzufügt. Bemerkenswert ist, dass der palästinensische Talmud nur einen Teil der Bereita enthält. Der Schluss der Bereita in Babli: „und die Weisen sagen: steigt er ins Tauchbad und unterzieht sich nicht der Beschneidung, lässt sich beschneiden und nimmt das Tauchbad nicht, so ist er, solange er sich nicht sowohl beschneiden lässt als auch das Tauchbad nimmt, kein Proselyt", das ist nach dem Jeruschalmi die Ansicht des R. Jehoschua. Die Lesart des Babli scheint deswegen die richtigere zu sein. In dieser Bereita finden wir die T'wilah als Voraussetzung für den Uebertritt.

Wo ist die Grundlage für diese Bedingung?

Im Talmud wird die Frage aufgeworfen, woher R. Jehoschua wisse, dass die Stammütter ins Tauchbad gestiegen sind. Die Antwort darauf lautet: „Es ist nur eine Annahme, denn wie wären sie sonst unter die Flügel der Sch'china getreten." Damit aber ist doch die Frage nicht beantwortet, denn eben diese Annahme setzt die Prämisse voraus, dass die T'wilah es ermögliche unter die Flügel der Sch'china zu treten. Zwar finden wir die T'wilah auch bei den Urchristen als Symbol der Aufnahme ins Christentum, aber sie haben es bestimmt dem Judentum entnommen.

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Herkunft der T'wilah in dem Toragebote der T'wilah für kultisch unreine Personen und Sachen zu suchen. Ist doch auch der Götzendienst eine Unreinheit und bezieht doch der Talmud den Satz in Esra: „Und es assen die Kinder Israels, die aus dem Exil zurückkehrten und jeder, der sich der Unreinheit der Völker entzog und sich ihnen anschloss" auf die Proselyten. Ein Mensch, der sich von der Unreinheit des Götzendienstes, dem er oblag, befreien wollte, musste sich der T'wilah unterziehen, ebenso wie es ausdrücklich in der Tora für die Sachen, die die Juden bei dem Kriegszug gegen die Midianiter erbeuteten, bestimmt ist: „Alles was das Feuer nicht verträgt, müsst ihr durch das Wasser gehen lassen" (Numeri 31, 23). Nicht ohne Interesse ist es in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass die Gaonim für die Rückkehr eines getauften Juden zum Judentum die T'wilah für erforderlich erklären, als Reinigung von der Unreinheit des Götzendienstes. In der Folgezeit wurde die T'wilah zum Symbol des Uebertrittes zum Judentum, wenn auch der Grund der Unreinheit des Götzendienstes nicht mehr vorlag, wie z. B. beim Sklaven, der bereits bei seiner Versklavung durch ein Tauchbad von seiner Unreinheit befreit wurde.

Dass die T'wilah nur zur Reinigung von der kultischen Unreinheit dient, geht deutlich aus dem palästinensischen Talmud hervor. Da heisst es in Kiduschin 3, 14: „Ein Proselyt, der sich der Beschneidung unterzog, das Tauchbad aber nicht genommen hat, ist koscher, denn jeder Proselyt muss doch gelegentlich aus einem anderen Grunde wie z. B. wegen einer Pollution ins Tauch-

bad steigen.“ Darauf wurde gefragt, wie könnte die Befreiung von einer leichten Unreinheit ausreichen, ihn von der schweren Unreinheit zu befreien, worauf R. Josi ben R. Bun die Antwort erteilte, da die T'wilah in beiden Fällen wegen der Heiligkeit Israels geschieht, ist sie ausreichend. Jede Unreinheit hindert die Heiligkeit. Sie kann aber durch eine T'wilah wieder erlangt werden. Jedocb ist sie nach der Ansicht des R. Elieser keine zwingende Bedingung für den Uebertritt zum Judentum, es besteht nur für den Proselyten die Pflicht sich zu reinigen, aber die Nichterfüllung dieser Pflicht hindert ihn nicht Jude zu werden. Betrachten wir die Ansichten Beider, so stellen wir fest, dass entsprechend der Leseart im Babli beide ein Symbol für erforderlich und ausreichend erklären. Die Meinungsverschiedenheit besteht nur darin, welches Symbol ausschlaggebend ist. Gegen diese Ansichten sprechen sich in der Bereita die Chachamim, eben die חכמי אושא aus, indem sie sowohl die Beschneidung als auch die T'wilah für wesentliche Bedingungen des Uebertrittes erklären.

Die Weisen der späteren Periode, Rabbi, stellten drei Erfordernisse auf: Beschneidung, T'wilah und ein Opfer (Keritot 9), wobei sie auf das letzte Erfordernis, nämlich das Opfer, als zu ihrer Zeit nicht mehr durchführbar verzichteten. Zwar war es wohl auch früher üblich. dass der Proselyt ein Opfer brachte, aber das Darbringen des Opfers wurde nur als eine Mizwoh angesehen, ähnlich wie das Opfer einer Wöchnerin. So lange er das Opfer nicht brachte, fehlte es ihm an einer Sühnehandlung und es war ihm verboten, Kodoschim zu essen. Erst Rabbi erklärte das Darbringen des Opfers als Voraussetzung der Aufnahme ins Judentum, worauf allerdings wegen Unmöglichkeit der Erfüllung verzichtet wird.

Unter den חכמי אושא findet sich noch einer, R. Jehuda, nach dessen Ansicht die Erfüllung einer Voraussetzung genügt und zwar alternativ, entweder die Beschneidung oder die T'wilah. Jedoch vertritt R. Josi, dem sich auch die Halacha angeschlossen hat, die Ansicht, dass beide Bedingungen, sowohl die Beschneidung als auch die T'wilah, erfüllt sein müssen.

Eine nähere Betrachtung ergibt, dass vor der Zerstörung des Tempels keine besonderen Anforderungen an den Proselyten

gestellt wurden. So die Ansicht der Hilleliten. Die Erfüllung aller einem Juden obliegenden Pflichten war die alleinige Bedingung. Gleich nach der Zerstörung wurde die Aufnahme bereits an die Erfüllung einer Voraussetzung geknüpft und in der nachhadrianischen Periode waren es bereits zwei Voraussetzungen. Der Grund hierfür liegt in der veränderten Lage: So lange das jüdische Volk ein unabhängiges nationales Leben führte, war gerade dieses nationale Moment von Bedeutung und man verlangte von einem, der sich dem Volke anschliessen wollte, nur ein national-religiöses Bekenntnis, ohne besondere Formalitäten für erforderlich zu erachten. Dieses Bekenntnis und die Verpflichtung, Jude zu sein, machte ihn zum Juden. Nach der Zerstörung des Tempels erachtete man das Sichbekennen zum Judentum nicht für ausreichend. Man forderte die Vornahme einer Handlung. In der nachhadrianischen Zeit aber wird der Proselyt nicht mehr als einer, der Anschluss an die jüdische Nation sucht, angesehen. Zu mürbe und zerschlagen war diese Nation, als dass Fremde bei ihr Schutz suchen konnten, Proselytentum bedeutet von nun an nur die Annahme der jüdischen Religion. Im Gegensatz zu früher musste man befürchten, dass diese Fremdbestandteile im Volke, denen die nationalen Hoffnungen und Träume des jüdischen Volkes fremd blieben, eine Gefahr für das Judentum, das das Gefühl des Hasses und der Feindschaft den Römern gegenüber nicht loswerden konnte, bedeuten. Dass diese Befürchtungen begründet waren, beweist die im Traktate Sabbath 33b wiedergegebene Erzählung, wonach Jehuda ben Gerim, also Abkömmling eines Proselyten, den Römern die im Kreise der Chachme Uscha gegen sie geführten Gespräche verriet. Deswegen versuchte man, die Aufnahme ins Judentum zu erschweren. R. Jehuda dagegen, der nach derselben Erzählung bemüht war, die Juden von ihrem Hass und ihrer Feindschaft gegen die Römer abzubringen und stattdessen sie zur Achtung derselben zu erziehen, der aus diesem Grunde von den Römern überall zum Wortführer ernannt wurde und dem also jeder Gedanke einer Auflehnung gegen die Römer fern lag, sah keine Gefahr im Proselytentum. Er wollte die Aufnahme deswegen nicht erschweren und hielt eine Bedingung für ausreichend

Die Tatsache, dass die Mehrzahl der Weisen von Uscha.

das Judentum als einen Dualismus von Nation und Religion auffassten, den Proselyten aber nur als Mitglied der Religions- nicht auch der nationalen Gemeinschaft ansahen, führte zur Festsetzung folgender Halacha: „Der Proselyt bringt Bikkurim, die hierbei zu sprechenden Verse sagt er nicht, da er nicht mit gutem Recht die Worte sagen kann: das Land, das Gott unseren Ahnen zugeschworen hat.“ Im Einzelgebet sagt er: אלקי אבות ישראל „Der Gott der Väter Israels“ (Bikkurim 1, 4). Der Proselyt wird eben als Fremder in Bezug auf seine nationale und Stammeszugehörigkeit angesehen. Auch hier ist R. Jehuda anderer Ansicht. Der Unterschied von Nation und Religion wird von ihm nicht anerkannt. Jeder, der sich zum jüdischen Glauben bekennt, ist vollständiger Jude. So wird im Jeruschalmi in seinem Namen die Auffassung wiedergegeben: „Der Proselyt selbst bringt die Bikkurim und spricht die entsprechenden Verse“, denn Abraham ist der Vater aller Proselyten.

Wurde die Stellung der Mehrzahl der Weisen von Uscha durch ihre Auffassung verursacht, der Proselyt könne nur die jüdische Religion, nicht aber die jüdische Nationalität annehmen, so mussten sie folgerichtig einen Proselyten, dessen Mutter Jüdin war, als zur jüdischen Nation zugehörig anerkennen und ihm die Rechtsstellung eines vollwertigen Juden gewähren. Ein Proselyt jüdischer Abstammung mütterlicherseits durfte also Bikkurim bringen und die vorgeschriebenen Bibelverse sprechen, ebenso im Gebet „der Gott unserer Väter“ sagen. Zwar finden wir im Jeruschalmi die Frage aufgeworfen, ob denn Gott das Land den Frauen versprochen hätte, die Männer waren es doch, die Anteil im Lande erhalten haben; wie kann dann der zuletzt erwähnte Proselyt „das Land, das Du unseren Vätern zugeschworen hast“ sagen? Eine Frage, die unbeantwortet geblieben ist. Aus dem eben Angeführten ergibt sich jedoch die Antwort einfach.

Es herrschte im Volke das Bestreben, die Proselyten im Judentum aufgehen zu lassen. So lange dies jedoch nicht geschehen war, bestand die Befürchtung, dass sie zu ihrem alten Glauben zurückkehren würden. Noch Josephus schreibt in Contra Apionem: „viele der Hellenen sind zu unseren Gesetzen übergegangen, die einen sind dabei geblieben, andere, welche der Standhaftigkeit nicht fähig waren, sind wieder abgefallen“. So

wird uns auch in Baba mezia 59b ein Ausspruch des R. Elieser ha-Gadol übermittelt: „Warum hat die Tora an 36 Stellen, nach anderer Meinung an 46 Stellen, eine äusserst milde Behandlung der Proselyten geboten? Weil sein Trieb böse ist und es ist immer zu befürchten, dass er zu seinem alten Glauben zurückkehren wird.“ Vielleicht bedeutet hier סורו רע (von סור) „abwenden“, und der Sinn des Satzes ist: „weil seine Abkehr eine schlechte Wirkung ausüben kann“.

Da man dem Proselyten wenig Vertrauen entgegenbrachte, sah man seine Heiligkeit als eine Heiligkeit minderen Grades an. Wohl ist das Judentum in seiner Gesamtheit heilig, doch gibt es Abstufungen innerhalb dieser Heiligkeit: Entsprechend dem, dass der Cohen heiliger ist als der Levi, der Levi heiliger als der Jisrael, ist jeder geborene Jude heiliger als ein Proselyt. Ja, sogar der Nathin, der Tempeldiener, ist heiliger als der Ger, „denn dieser wuchs in Heiligkeit in unserer Mitte auf und seine Abkehr vom Judentum ist nicht zu befürchten, anders der Ger; dieser ist nicht im jüdischen Volke aufgewachsen und es ist immer zu befürchten, dass er zu seinem alten Glauben zurückkehrt“, so Horiot 13a.

Jeder Proselyt der nicht väterlicher- oder mütterlicherseits jüdischer Abstammung ist, ist zwar vom Standpunkte der Religion Jude, aber die jüdische Herkunft, יחוס ישראל, fehlt ihm. Zwar ist uns der Ausspruch des R. Josi, eines der Weisen von Uscha bekannt, wonach ein Ger wie ein Neugeborener anzusehen sei (Jebamoth 48b), d. h. er verliert jeden rechtlichen Zusammenhang mit seiner Familie und seinem Volk, aber trotzdem gehört er der jüdischen Nation nur dann an, wenn seine Mutter Jüdin war. Aus diesem Grunde durfte ein Cohen keine Proselytin heiraten. Wie aus vielen Stellen im Talmud, sowie aus einem Bericht des Josephus (Contra Apionem) hervorgeht, legten die Priester besonders hohen Wert auf die Herkunft ihrer Frauen und waren bei ihrer Wahl darauf sehr bedacht. Aber während bei der Verehelichung mit einer Jüdin die Frage ihrer Herkunft letzten Endes in die Entschliessung des einzelnen Priesters gelegt war, blieb die Heirat einer Proselytin dem Cohen grundsätzlich untersagt. Man führt gewöhnlich dieses Verbot auf die Ansicht zurück, eine Heidin sei sittenlos und dem Cohen daher wie eine Dirne ver-

boten. Man muss zugeben, dass, wie aus manchen Talmudstellen hervorgeht, die Heidinnen zu jener Zeit als ausgelassen galten. So finden wir in Jeruschalmi Jebamoth 4 die Frage aufgeworfen: „und soll man denn nicht jede Heidin als defloriert ansehen?" Doch haben diese Anschauungen nur lokalen und temporären Charakter, denn wir finden andererseits eine Stelle in Horiot 13a, die lautet: „Warum heiraten alle eine Proselytin gern, nicht aber eine Freigelassene? Bei der Ersteren gilt die Vermutung, dass sie sich unter einer Aufsicht befand, bei der Letzteren ist dies aber nicht anzunehmen." Diese Stelle beweist, dass man die Heidinnen für keusch hielt, dass sogar das Bestreben bestand, sie zu heiraten.

Es ist im Rahmen dieser Ausführungen unmöglich, alle Ansichten über diesen Punkt zu erörtern. Wir wollen uns auf die Erläuterung der Halacha und ihrer Gründe beschränken.

Nach der Halacha ist dem Cohen auch die Heirat mit einer solchen Proselytin verboten, die zum Judentum übergetreten ist bevor sie das Alter von drei Jahren erreicht hatte, ein Alter, in dem auch der mit ihr vollzogene Beischlaf rechtlich ohne Bedeutung ist. Nach Ansicht des Maimonides ist das Verbot, eine Proselytin zu heiraten, ein Spezialfall des allgemeinen Verbotes, eine זונה zu heiraten. Dagegen meint der Raaw'd (איסורי ביאה 18), dieses Verbot beruhe auf den Satz in Ezechiel, wonach „die Priester Töchter vom Samen Israels heiraten sollen", d. h. Jüdinnen von Geburt. Nach dem Magid-Mischne deckt sich die Ansicht von Maimonides mit der von Raschi, der in Jebamoth 61a erklärt: „Eine Proselytin und eine Freigelassene werden durch den Beischlaf eines Heiden bezw. Sklaven disqualifiziert", also wiederum das Verbot der Heirat einer Dirne. Die Schwierigkeit, aus diesem Verbote die Unzulässigkeit der Heirat einer Proselytin, die bei ihrem Uebertritt zum Judentum keine drei Jahre alt war, zu begründen, versuchen die Tosafisten mit der allgemeinen Erwägung zu erledigen, sie sei ein Abkömmling der Heiden, die der Unzucht verfallen sind. Aber Maimonides betont doch ausdrücklich, dass der Hauptgrund in dem Makel besteht, der nach der Ueberlieferung durch einen gesetzlich verbotenen Beischlaf entsteht. Da aber für die Heidin die Gesetze nicnt gelten, ist rechtlich

kein verbotener Beischlaf mit ihr möglich. Wieso kann sie also eine זונה werden?

In Wirklichkeit beweisen die Stellen in Kidduschin 78 und Jeruschalmi Bikkurim zur Genüge, dass das Verbot auf den Satz in Ezechiel: „Töchter vom Samen Israels" beruht. Allein Maimonides hält diese Worte Ezechiels für eine Auslegung des Wortes זונה im Pentateuch. Danach ist jede, die nicht jüdischer Abstammung ist, eine זונה, auch wenn es feststeht, dass man ihr nicht beigewohnt hat. Dies ist auch der Sinn der Mischna in Jebamoth 61a: „זונה wird nur eine Proselytin, eine Freigelassene, und eine, mit der ein verbotener Beischlaf vollzogen wurde, genannt", aus der eindeutig hervorgeht, dass die Proselytin und die Freigelassene nicht aus dem Grunde verboten sind, weil man ihnen beigewohnt hat, sondern dass für sie ein selbständiges Verbot besteht; wie es Maimonides ausspricht: „Wir haben überliefert bekommen, dass die Tora unter זונה jede Frau, die keine jüdische Tochter ist, versteht" und dann, bei der Aufzählung der einzelnen Fälle, die wegen verbotenen Beischlafes von einem Cohen nicht geehelicht werden dürfen, am Schlusse hinzufügt: „ebenso die Proselytin und Freigelassene, wenn sie auch vor ihrem dritten Lebensjahr zum Judentum übergetreten ist bezw freigelassen wurde, denn da sie keine jüdische Tochter ist, ist sie eine זונה und dem Cohen verboten."

Der Grund hierfür ist wohl der, dass im Hebräischen das Wort זונה nicht allein eine Dirne, sondern auch jede Fremde, Volksfremde und vielleicht auch Stammesfremde bezeichnet, wie es bei Jefta heisst: „und er ist der Sohn einer אשה זונה" und seine Brüder, die der Tochter des Stammes entsprungen sind, nennen ihn „der Sohn einer anderen Frau". Auch im Syrischen ist „Gajartha" eine Bezeichnung für Dirne, woraus man auf die Verwandtschaft der beiden Begriffe, Fremde und Dirne, schliessen kann.

Geiger ist der Ansicht, dass das Wort Gajartha in der Peschitta נואפת bezeichnet, da das Wort נאוף in seiner ursprünglichen Bedeutung für die Vermischung mit anderen Völkern verwandt wurde. Diese Annahme lässt sich weder durch die Tora noch durch die Halacha rechtfertigen. Rappoport hat sie bereits in seinem Buche „Or Tora" glossiert. Noch weniger einleuchtend

ist die Annahme von Bertholet, dass es sich um einen Ausdruck der Verachtung handelt, die die Juden gegen die Proselyten empfanden, da sie sie als disqualifiziert erachteten. Richtig ist, dass zwischen den beiden Begriffen eine Verwandtschaft besteht.

Nicht Verachtung der Proselyten war es, wenn man besonderen Wert darauf legte, dass ein Priester keine Proselytin heiraten solle. Der Grund hierfür war vielmehr die besonders bevorzugte Stellung der Priester. Aus dem Jeruschalmi geht hervor, dass die Priester darauf achteten, Frauen aus ihrem eigenen Stamme zu heiraten. Wenn sie eine einfache Israelitin heirateten, so nur aus einer gehobenen Familie. So galt eine Familie als besonders gehoben, wenn sie mit einem Priester verschwägert war (Tos. Sanhedrin 7). Selbstverständlich kann sich der Proselyt keiner solchen Herkunft rühmen.

Nach dem eben Ausgeführten ist es erklärlich, warum R. Jehuda, der sonst den Proselyten besser gesinnt war als R. Josi, in der Frage der Heirat einer Proselytin mit einem Priester den strengeren Standpunkt vertritt. Eben aus dem Grunde, weil er auf die reine Herkunft der Priester mehr Wert legt als R. Josi.

Dort wo man auf die Herkunft achtete, war die Stellung der Proselyten geschwächt. Auch einen König konnte man nicht aus den Proselyten wählen, denn nur wer sich mit einem Priester verschwägern darf, kann zum König gewählt werden. Heisst es doch: „aus der Mitte deiner Brüder sollst du über dich einen König setzen", was der Talmud in Baba Kama 88a dahin auslegt, aus den Besten deiner Brüder. Dasselbe gilt nach Jebamoth 45b von den anderen Aemtern. Deswegen darf man einen Proselyten nicht zum Richter über Juden einsetzen. Aber auch in diesem Falle erklärte ein Gelehrter aus dem Mittelalter, dass dies nur dann gilt, wenn der Proselyt im Wissen dem anderen nicht überlegen ist, sobald aber er der grössere Gelehrte ist, so gibt es keinen grösseren יחוס als die Gelehrsamkeit; selbst ein ממזר תלמיד חכם ist grösser als ein כהן גדול עם הארץ. Er stützt sich dabei auf die Tatsache, dass Schemaja und Abtaljon Proselyten waren, wie aus Joma 71b, wo sie vom hohen Priester als בני עממין bezeichnet werden, hervorzugehen scheint, und trotzdem den Vorsitz im Sanhedrion führten. Ist der Beweis auch dürftig, denn aus dem Talmud ist nur zu ersehen, dass sie einer Proselyten-

familie entstammten, nicht aber, dass sie selbst Proselyten waren, so lässt sich seine Annahme doch aufrecht erhalten. Auch diesen Beschränkungen unterlag der Proselyt nur, wenn seine Mutter keine Jüdin war. Dagegen hat er die Rechtsstellung eines Juden guter Herkunft, wenn er Sohn einer jüdischen Mutter ist.

Es herrschte das Bestreben, die Proselyten im Judentum aufgehen zu lassen. So lange er aber nicht assimiliert war, befürchtete man seine Abkehr vom Judentum, denn noch war er mit seinem Volke verbunden. So lautet ein Ausspruch in Sanhedrin 94a: „man soll in Anwesenheit eines Proselyten, auch eines im zehnten Geschlecht, nicht auf die Fremden schimpfen.“ Man war deswegen bei der Aufnahme von Proselyten sehr vorsichtig, versuchte sie vorher zu überreden und von ihrem Vorhaben zurückzuhalten. Waren doch darunter viele, die nur wegen einer Heirat oder aus sonstigen Gründen zum Judentum übertreten wollten. Mit dem Wegfall des Grundes fielen auch sie vom Judentum ab. Von diesen Proselyten heisst es Jebamoth 44b: „die Proselyten sind für Israel schwer, wie ein Ausschlag“. Nach einer anderen Bereita (Nidda 13b) sind sie es, die die Ankunft des Messias verhindern. Sieht man hingegen seinen festen Willen, zum Judentum überzutreten, so ist man verpflichtet, ihn aufzunehmen, um ihn der ewigen Seligkeit teilhaftig werden zu lassen. So wurden nach der Agada die Juden deswegen durch Amalek bestraft, weil die Stammväter seine Mutter Timna trotz ihrer Bitten nicht zum Judentum bekehrten (Sanhedrin 99b). Zusammenfassend wird in Tana-d'be-Elijahu 28 ausgesprochen „es gibt Proselyten, die dem Stammvater Abraham gleich sind und solche, die einem Esel gleichen.“

Die wahren Proselyten waren bei den Juden wie die צדיקים beliebt, so dass man in das 18-Gebet einen speziellen Absatz für sie gemeinsam mit dem Gebet für die צדיקים eingefügt hat. Der Ger-Zedek ist seinem Wesen nach ein צדיק. So heisst es in Jeruschalmi Berachot 2: „Wenn die Juden den Willen Gottes tun, streift Gott in der Welt herum, sieht er einen צדיק unter den Völkern, bringt er ihn und schliesst ihn dem jüdischen Volke an.“ Sie suchten in den Proselyten auch Trost für das Exil, denn „der Ewige hat Israel unter die Völker exiliert, nur damit sich ihnen Proselyten anschliessen“ (Pessachim 87b).

Auch die aus anderen als ideellen Gründen zum Judentum Uebergetretenen geniessen die volle Rechtsstellung eines Juden, auch wenn nachträglich die wahren Beweggründe ihres Uebertrittes bekannt werden. Und wenn sie später zum Götzendienst zurückkehren, bleiben sie in der Stellung eines jüdischen Abtrünnigen (Maimon. איסורי ביאה 13,17). Die Weisen hegten nur Zweifel an den genauen Gesetzeskenntnissen der Proselyten. Daraus erklärt sich die Bestimmung in Jeruschalmi Pessachim 8,5, dass sich Proselyten nicht zusammentun dürfen, um das Passah zu opfern, denn da sie keine Gesetzeskenntnisse besitzen, nehmen sie es nicht genau und es ist zu befürchten, dass sie es פסול machen. Dass diese Bestimmung keine Minderbewertung der Proselyten enthält, beweist ihre Version in Babli Pessachim 91 b, wonach sich Proselyten nicht zusammentun dürfen um das Passah zu opfern, damit sie es durch ihre Genauigkeit nicht פסול machen. Diese Stelle ist nur so zu verstehen, dass die Proselyten die Erfüllung der Gebote genauer nehmen als die Juden selbst, jedoch kann gerade die übertriebene Genauigkeit dazu führen, dass das Passah פסול wird. Sonst behandelt die Halacha die Proselyten wie geborene Juden, ohne den geringsten Unterschied. Die Bibelstellen, die ausdrücklich von בני ישראל sprechen, umfassen auch den Proselyten. Daher verwirkt, wer einen Proselyten stiehlt, gleich wie beim Diebstahl eines Juden, die Todestrafe, trotzdem es in der Tora ausdrücklich heisst „von seinen Brüdern von den Kindern Israels“ (Sanhedrin 85b).

Ich muss an dieser Stelle eine kurze Bemerkung einschalten. War es mir im Laufe der Abhandlung unmöglich, im einzelnen auf diejenigen Stellen einzugehen, die von den Wissenschaftlern missverstanden wurden — und solcher Stellen gibt es leider sehr viele —, so möchte ich doch diese nicht unerwähnt lassen.

Bertholet schreibt in seinem Buche (S. 343): „Der Unterschied zwischen Proselyten und geborenen Israeliten reicht bis in die Strafgerichtsbarkeit hinein. Wenn einer unbeabsichtigt einen Israeliten tötet, der büsst mit dem Tode, ein Israelit, der einen Proselyten auch absichtlich tötet, nicht. Es verhält sich gleich, wenn die rechtliche Bestimmung, dass jemand, der aus Fahrlässigkeit eine Frau schlägt, so dass ihr das Kind abgeht, Schadenersatz zu leisten hat, auf die Proselytin nicht Bezug haben soll.“

Die zweite Hälfte dieser Ausführung, die Bertholet von Schürer übernommen hat, stützt sich auf eine Mischna im Traktat Baba Kama 49, die bestimmt, dass der Schadenersatz für die Leibesfrucht nicht der Frau sondern dem Manne zusteht, „Lebt ihr Mann nicht mehr, fällt das Geld an seine Erben. War sie eine Sklavin und ist freigelassen worden oder eine Proselytin, so ist er zum Schadenersatz nicht verpflichtet“, worauf es im Talmud heisst: „dies ist nur dann der Fall, wenn er die Frau zu Lebzeiten des Proselyten geschlagen hatte und der Proselyt, ohne jüdische Erben zu hinterlassen, gestorben ist“. Der Grund der Befreiung von der Zahlung besteht darin, dass in diesem Falle keiner da ist, der zur Annahme der Zahlung berechtigt wäre, denn die nichtjüdische Familie des Proselyten gilt nicht als sein Erbe. Schürer kannte zwar die Talmudstelle, aber der dort angeführte Grund befriedigte ihn nicht, da in der Mischna selbst vom Proselyten nicht die Rede ist. Allerdings müsste Schürer zu einem ganz anderen Schluss kommen, wenn er beachtet hätte, dass dieser Anspruch auf Schadenersatz nicht der Frau sondern dem Manne oder seinen Erben zusteht, und dass bei einer Proselytin, die bereits vor ihrem Uebertritt zum Judentum von einem Nichtjuden schwanger war, der Anspruch überhaupt nicht besteht, denn ein Nichtjude hat keinen Anspruch auf דמי ולדות.

Was die erste Hälfte seiner Ausführung betrifft, in der er sich auf Maimonides Rozeach 5 beruft, so ist es eine objektive Unwahrheit. Die Bestimmung des Maimonides beruht auf der Mischna, dem Talmud und Ssifri, und bei Maimonides, wie an allen übrigen diesen Stellen heisst es ausdrücklich „Ger Toschaw“ und nicht Ger. Der „Ger Toschaw“ aber ist nach der Halacha ein Fremder.

Wir sehen, dass man den jüdischen Weisen umsonst ihre Neigung zur Exklusivität vorgeworfen hat. Im Gegenteil: sie waren bereit, jeden, der ernstlich gewillt war überzutreten, aufzunehmen, ja die Enkel der grössten Feinde Israels, wie Sissra Sanherib und Haman haben sich sogar eine Stellung im Judentum erworben, indem sie der Agada zufolge zum Judentum übergetreten und ihrer Nachkommenschaft viele grosse jüdische Gelehrte entsprungen sind. Nach Sanhedrin 96b wollte Gott sogar

die Enkelkinder des Nebukadnezar unter die Flügel der Schechina bringen; aber der Protest der Engel, die sagten: „den, der dein Haus zerstört, deinen Tempel in Brand gesteckt hat, willst du unter die Schechina bringen?“ verhinderte es. Hieraus ist der Schluss berechtigt, dass durch den Uebertritt der Enkel zum Judentum auch die Grossväter unter die Flügel der Schechina treten. Auch zeugt die besonders liebevolle Behandlung der Proselyten durch die Halacha, in welchem Masse man bestrebt war, die Zahl der Proselyten zu vergrössern und dass für jeden, der wirklich gewillt war, Jude zu werden, die Pforten offen standen. Aber indem die Weisen bestrebt waren, die Religion rein zu erhalten, forderten sie die Bekehrung aus innerer Ueberzeugung, denn die Erfahrung hat sie gelehrt, dass die aus anderen Gründen zum Judentum Uebergetretenen schliesslich nur den wahren Glauben trüben. Die Häupter der anderen Konfessionen sahen in der Zunahme der Mitglieder ein Glück für ihre Religion, die dadurch ihre Macht und Stellung steigerte. Die jüdischen Weisen dagegen waren mehr auf die innere Ausgestaltung der Religion als auf ihre äussere Machtstellung bedacht. Das war der fundamentale Unterschied zwischen den Juden unp den anderen Völkern. Diese sahen den Sieg ihrer Religion in ihrer äusseren Macht, die Juden dagegen in ihrer innern Reinheit.

Anmerkung 1.

Nachträglich fand ich eine vollständige Bestätigung meiner Ansicht, daß Ger-Toschab nur ein Provisorium war, in Halachot Gedolot (Hildesheimersche Ausgabe S. 107). Dort heißt es: ועד כמה נקרא גר תושב אמר ר׳ שמעון בן פזי (in der Ausgabe von Venedig S. 24b: ר׳ יהושע בן לוי. Wie aus Jeb. 58b und Ab. Sar. 57a, wo die Zwölfmonatefrist in ähnlichen Fällen im Namen des ר׳ יהושע בן לוי wiedergegeben wird, scheint diese Version die richtige zu sein) עד י״ב חדש מכאן ואילך אם נתגייר מוטב ואם לאו גוי הוא „Wie lange gilt er als Ger-Toschab? R. Schimon b. Pasi sagt: Bis zu 12 Monaten, tritt er sodann zum Judentum über, ist's gut, sonst ist er wie ein Heide zu behandeln.“ Dieser talmudische Satz ist in unseren Talmudausgaben nicht erhalten, vielleicht deswegen, weil er im offenen Widerspruch zu der in Ab. Sar. 65a interpretierten Ansicht des R. Johannan steht.

Anmerkung 2.

Der Name Ger-Schaar findet sich auch bereits in den Asharor אמת יהגה חכי des אליהו הזקן (erste Hälfte des 11. Jahrhunderts): לגרי שער נבלות געולי.

Wie aus den תרי״ג מצוות des R. Saadja Gaon hervorgeht, kannte auch er diesen Ausdruck, den er nur des Reimes wegen in תושבי פתח umgewandelt hat: והנבלה לתושבי פתח.

Jus mosaicum.

Von **Sami Glücksmann,** Berlin.

Die Bezeichnung „ius mosaicum", ins Deutsche übertragen „Mosaisches Recht", stellt begrifflich die von dem grossen Lehrer und Befreier Moses dem jüdischen Volke überlieferten Gesetze dar. Diese 4000 Jahre alten Gesetze, welche zum Teil ius scriptum und zum Teil ius non scriptum sind, werden noch jetzt, in der Zeit des fortgeschrittenen Rechts – einer Zeit des Luftrechts, Filmrechts etc. — von vielen Millionen Menschen zum Gegenstand eines lebendigen und zeitgemässen Studiums gemacht. Allerdings verfolgt ein grosser Teil der Forscher auf dem Gebiet des mosaischen Rechts einen ganz anderen Zweck, nämlich einen tendenziösen Zweck. Dies sind nicht nur die Bibelkritiker allein, sondern auch die leidenschaftlichen Antisemiten, die ihren Gesinnungsgenossen und der grossen antijüdischen Welt gerade aus dem mosaischen Recht den Nachweis führen wollen, dass die Juden, die noch in der heutigen modernen Zeit die veralteten jüdischen Gesetze als lebendiges Studium auffassen, sich erlauben dürfen: Meineide zu leisten, Ritualmorde zu begehen etc. Vom Gesichtspunkt eines ordentlichen Staates aus muss zwar ein derartiger absurder Vorwurf als Beschimpfung der mosaischen Religion angesehen und geahndet werden. Aber auch die Prozesse allein, welche zur Bestrafung der Verleumder führen, vermochten nicht, den seit Jahrhunderten gegen das jüdische Volk ohne jegliche Berechtigung geschöpften Verdacht restlos auszumerzen. Dieses Ziel kann nur durch Veröffentlichung von Studien über die Normen des jüdischen Rechts im einzelnen, unter genauer Angabe der Rechtsquellen erreicht werden. Es muss den Verleumdern des auf höchstem Niveau stehenden jüdischen Rechtes n aller Oeffentlichkeit und mit aller Deutlichkeit entgegengetreten und der Gegenbeweis geführt werden, dass die von ihnen dem jüdischen Volke gemachten Vorwürfe in den jüdischen Gesetzen nicht nur keine Unterstützung finden, sondern dass die den Vorwürfen zugrunde gelegten Taten strengstens verboten und geahndet werden.

Vielen Juden, die nur einen ganz beschränkten Religions-

unterricht in ihrer Jugend hatten, gelingt es nicht, dem Verleumder gegenüber ihre Religionsgesetze gehörig zu verteidigen. Der Verleumder rühmt sich in solchen Fällen Sieger geblieben zu sein. Seinen Ruhm stützt er z. B. darauf, dass Herr Levy oder Herr Cohn gelegentlich einer „Diskussion“ mit ihm über die Bedeutung des „כל נדרי“ nicht in der Lage war, ihm die „Tatsache“, dass es den Juden gestattet sei ein ganzes Jahr Meineide zu leisten, zu widerlegen. Der Erfolg eines solchen Verleumders in einem einzelnen Falle führt häufig dazu, dass in grösseren antisemitischen Versammlungen aus der lebhaften pseudo-wissenschaftiichen Diskussion mit Herrn Levy oder Cohn Kapital geschlagen wird. Die Ursache, warum Herr Levy oder Cohn nicht in der Lage war dem Verleumder eine moralische Ohrfeige zu versetzen und ihn in Bezug auf seine Vorwürfe für alle Zeiten unschädlich zu machen, können sich die Antisemiten nicht vor Augen führen. Sie dürfen eventuell mit Recht annehmen, dass Herr Levy oder Herr Cohn als Anhänger der jüdischen Religion in der Lage sein müssten, seine Religionsgesetze zu verteidigen und wenn er dies nicht mit schlagender Ueberzeugung tue, so gebe er nicht nur seiner persönlichen Schwäche, sondern auch der Schwäche der allgemeinen jüdischen Auffassung Ausdruck.

Der objektive Theoretiker muss aber zugeben, dass derartige Diskussionen, welche zwischen עם הארץ und עם הארץ geführt werden, für die jüdische Gesamtheit irrelevant sind. In Wirklichkeit hat das jüdische Recht heute mindestens nicht weniger Existenzberechtigung als das bedeutend jüngere römische corpus juris. In den osteuropäischen Staaten ist noch heute das jüdische Recht von praktischer Bedeutung. Es wird dort so gehandhabt, dass sämtliche Streitigkeiten zwischen Juden einer Gemeinde von dem Ortsrabbiner nach den Prinzipien des jüdischen Rechts ausgetragen werden (דין תורה). Kein Jude beschreitet den ordentlichen Rechtsweg, bevor er seinen Gegner vor den Rabbiner zitiert hat. Wenn hierüber eine genaue Statistik geführt würde, so würde diese bestimmt ergeben, dass mindestens 90% der Streitfälle unter den Juden in den osteuropäischen Staaten ihre Erledigung innerhalb der vier Wände des Arbeitszimmers des Ortsrabbiners finden. Ein solches Ergebnis hat noch dieses Plus zur Folge, dass durch den Spruch des Rabbiners nicht nur die materiellrechtlichen

Streitigkeiten allein beigelegt werden, sondern dass auch eine persönliche Aussöhnung zwischen den Parteien erfolgt, was vor den ordentlichen Gerichten nur selten der Fall zu sein pflegt.

Nachstehend sei ein Zwiegespräch zwischen einem Rabbiner und einem Richter in dem ehemaligen zaristischen Russland, welches gerade die nur geringe Betätigung der Juden auf den ordentlichen Gerichten beweisen dürfte, wiedergegeben:

Die Vakanz des Friedensrichters in einem kleinen Ort des Bezirkes des Oberlandesgerichts Moskau ist einst von einem aus Moskau entsandten Friedensrichter besetzt worden. Die Pseudointelligenz des Ortes bestand aus dem Arzt, Apotheker, Schullehrer, Pfarrer und dem Ortsvorsteher, welche sämtlich Antisemiten waren. Nach der russischen Zivilprozess-Ordnung musste ein Zeuge den Zeugeneid immer in der Anwesenheit des Geistlichen seiner Religion leisten. So ist auch immer der Ortsrabbiner, wenn er zur Abnahme eines Zeugeneides an Gerichtsstelle erschien, von dem aus Moskau entsandten Richter, der ursprünglich kein Antisemit war, mit Ehrfurcht als Patriarch empfangen worden. Die Pseudointelligenz aber hat es verstanden, den Richter im Laufe der Zeit auf ihre Seite zu ziehen. Als der Rabbiner eines Tages wiederum an Gerichtsstelle zur Abnahme eines Zeugeneides erschien, merkte er in der Gesinnung des Richters eine augenscheinliche Aenderung. Kurz entschlossen sagte der Richter zum Rabbiner: „ich hasse die Juden"! Der Rabbiner fragte ihn: „warum?" Der Richter erwiderte: „weil ich mich während der Dauer meiner Richtertätigkeit hier im Orte überzeugt habe, dass der grösste Teil der in Frage kommenden Täter in Strafprozessen Juden sind." Kaltblütig hierauf fragte der Rabbiner den Richter: „Herr Richter, wo sind Sie eigentlich geboren? —" Der Richter: „in Moskau". Der Rabbiner: „wo haben Sie Ihre Erziehung genossen?" Der Richter: „in Moskau". Der Rabbiner: „wo haben sie studiert?" Der Richter: „in Moskau". Der Rabbiner: „ist Moskau eine saubere Stadt?" Der Richter; „das ist eine allbekannte Tatsache". Der Rabbiner: „Gestern kam jemand aus Moskau und erzählte mir, dass Moskau voll von Schmutz sei". Der Richter lächelnd: „das ist Irrsinn. Alle wissen, dass Moskau die sauberste Stadt der Welt ist." Der Rabbiner: „Ihr habt beide Recht; d. h. Sie und auch derjenige, der gestern

aus Moskau kam und mir von dem Schmutz Moskaus erzählte." Der Richter: „wie ist das möglich?" Der Rabbiner: „Der gestern aus Moskau kam, lebte niemals in der Stadt Moskau selbst, sondern abseits, nämlich in dem Ort, wo sich die Rieselfelder Moskaus befinden. Er urteilte über die Stadt Moskau nach seinem Wohnsitz. Er sagte, wenn es hier hinter Moskau so schmutzig ist, muss Moskau noch schmutziger sein. In Wirklichkeit aber kannte dieser Herr die saubere Stadt Moskau selbst nicht. Sie Herr Richter, der Sie im Herzen von Moskau geboren und erzogen sind, wissen, dass Moskau eine äusserst saubere Stadt ist."

„Nun Herr Richter, zur Frage über die Sauberkeit des jüdischen Volkes: das jüdische Volk zerfällt in drei Teile. Ein Teil vermeidet Streitigkeiten überhaupt, ein zweiter Teil ist bemüht, seine Streitigkeiten vor einem Schiedsgericht oder dem Rabbiner auszutragen, der dritte, kleinste Teil zieht leider vor, seine Prozesse vor dem ordentlichen Gericht auszutragen. Dieser kleine Teil gehört zwar auch zu dem grossen sauberen jüdischen Volk, wie der Wohnort des gestern aus der Umgebung von Moskau hier Eingetroffenen zu Moskau gehört. Gerade wie der gestern hier Eingetroffene das saubere Herz Moskaus nicht kennt, so kennen Sie Herr Richter das Herz des jüdischen Volkes nicht. Gerade wie der gestern hier Eingetroffene nur den schmutzigen Teil des grossen Moskau kennt, weil er selbst dort wohnt, so kennen auch Sie Herr Richter nur den kleinen, nicht gerade sauberen Teil des jüdischen Volkes, weil Sie nur mit diesem zu tun haben und nicht mit den grossen Massen des jüdischen Volkes."

Unseren Gegnern sei daher gesagt, dass wir, das alte saubere jüdische Volk zwar ältere, aber doch saubere und mit der Moral streng verbundene Gesetze haben. Es wird daher die Aufgabe der Zeitschrift „Jüdisches Forum" sein, regelmässig Studien über die einzelnen Normen des jüdischen Rechts und über ihre historische Entwicklung zu veröffentlichen, die geeignet sein sollen, sowohl dem objektiven Theoretiker als Hilfsmittel für seine Studien zu dienen, wie auch dem Antisemiten seine Waffe aus der Hand zu nehmen.

Das Problem der jüdischen Statistik

von **Leo Rosenblüth**, Berlin.

In der Aufbereitung statistischer Ergebnisse wird sehr oft nicht die Vorsicht gezeigt, wie sie angebracht ist. Insbesondere bei der Behandlung jüdischer Bevölkerungspsobleme wird mit Vorliebe ein äusserlich anschaulich dargestelltes Zahlenmaterial herangezogen, das jedoch über die Bedeutung an und für sich tatsächlich vorhandener Entwicklungstendenzen ein falsches Bild geben muss. Es handelt sich fast in all den Fällen nicht um eine falsche Wiedergabe von Zahlen oder Rechenfehlern. Dies wäre an und für sich nicht so schlimm. Irrtümer können immer wieder mal vorkommen, es hat nur dann hinterher bei Feststellungen die entsprechende Berichtigung stattzufinden. Viel bedauerlicher ist, dass man sich seit Jahren der wissenschaftlich unhaltbarsten statistischen Erhebungsmethoden bedient.

Als ein typisches Beispiel sei hier eine immer von neuem periodisch erfolgenden „Feststellungen" erwähnt. Wenn in der Stadt X 500 jüdische Männer geheiratet haben, davon 100 nichtjüdische Frauen, und im gleichen Jahr 440 jüdische Frauen, davon 40 jüdische Männer, so wird dieser Tatbestand mit Vorliebe festgestellt dahingehend: Es haben stattgefunden in dem Jahre.... im Orte X 540 Eheschliessungen an denen Juden beteiligt sind, davon 140 Mischehen, also demgemäss etwa 26 % Mischehen. Tatsächlich haben stattgefunden unter den von jüdischen Männern eingegangenen Ehen 20 %, seitens der jüdischen Frauen 10 %. Nun wird man vielleicht hierzu bemerken, einerlei ob 26 oder 20 oder 10 %. Es handelt sich hier um eine gefährliche Erscheinung, die bekämpft werden muss. Soweit die jüdische Religion auf diese Weise in Gefährdung geraten kann, handelt es sich hier um eine Angelegenheit, deren Stellungnahme ich hierzu in erster Linie den dazu berufenen Führern unserer Religionsgemeinschaft überlassen muss, während ich auf die Betrachtung vom Standpunkt der Reinerhaltung der jüdischen Rasse es unseren Rassespezialisten anheim stellen muss, die geeigneten Vorschläge zum Schutze gegen „Degenerierung" zu unterbreiten. Das Mischehenproblem ist sicher ein sehr ernstes Problem. Von berufener Seite

wird sicherlich hierzu manches zu sagen sein. Wogegen ich mich jedoch einmal wenden muss, ist, dass von Leuten, die es gewiss sehr gut meinen, wenn sie den Gegenstand immer von neuem anschneiden, stets ein Zahlenmaterial, welches über den gegenwärtigen Tatbestand ein viel zu ungünstiges Bild gibt, statt den Ursachen tiefer auf den Grund zu gehen, vorgelegt wird. Ich bezweifle, dass das Problem dadurch gefördert wird, dass, um das Beispiel noch einmal anschaulich darzustellen, man es dadurch fördert, wenn bei etwaigen Eheschliessungen von 100 jüdischen Männern und 100 jüdischen Frauen, von denen je 25 Männer und Frauen nichtjüdische Ehen eingingen, man feststellt, es hätten auf 75 rein jüdische Ehen 50 Mischehen stattgefunden, d. h. deren Höhe hätte bereits $^2/_3$ der jüdischen Ehen erreicht, während in der gleichen Zeit sie wirklich erst $^1/_3$ beträgt. Bei Betrachtung deutscher Wirtschaftsfragen setzt sich neuerdings mehr und mehr die Erkenntnis durch, dass man nicht weiter kommt, wenn man die Situation immer ausschliesslich nur vom pessimistischen Standpunkt aus betrachtet. Vielleicht kommt man auch im Judentum einmal zu der Erkenntnis, dass dasselbe nicht unbedingt untergehen muss, auch dann nicht, wenn nicht gleich jedem Vorschlage nachgekommen wird, der von einem Publizisten unterbreitet wird.

Es gibt jedoch eine Reihe jüdisch statistischer Probleme, deren Behandlung in ebenso bedenklicher Weise geschieht, wobei aber die Widerlegung mit viel grösseren Schwierigkeiten verbunden ist. Hierzu gehören die Vergleiche bezüglich der Entwicklung der jüdischen Bevölkerung mit dem der nichtjüdischen Umgebung. Es ist äusserst bedauerlich, dass bei der letzten grossen Volks- und Berufszählung vom 16. Juni 1925 zwar eine konfessionelle Aufgliederung stattgefunden hat, ohne dass eine entsprechende Kombinierung mit den Ergebnissen der Berufszählung vorgenommen wurde. Erst dann würden wir ein wertvolles Material über die typischen Unterschiede zwischen der jüdischen und nichtjüdischen Bevölkerung bezüglich Bevölkerungsstand und Bevölkerungsbewegung haben. Würden wir beispielweise in Deutschland nicht nur eine allgemeine Statistik über das Alter der Heiratenden und deren gegenseitiges Heiratsalter haben, sondern eine entsprechende Untergruppierung nach Konfession, dann würden wir sicherlich stets typische Unterschiede

geringerer Art zwischen evangelischer und katholischer Bevölkerung. aber umso erheblichere Unterschiede von diesen beiden Gruppen bei dem jüdischen Anteil bemerken. Würde man jedoch bei einer Aufgliederung ausser Alter und Konfession auch die Berufszugehörigkeit hinzuziehen, dann würde man feststellen können, dass Unterschiede wohl auch zwischen jüdischer Bevölkerung und den entsprechenden nichtjüdischen Berufsgruppen vorhanden sind, aber doch in viel geringerem Masse, als bei Nichtberücksichtigung der Berufszugehörigkeit überhaupt. Man würde dann zu der Konsequenz gelangen, dass die festgestellten Unterschiede, die in den meisten Fällen ein ungünstigeres Bild für die jüdische Bevölkerung ergeben, derartig tiefere Ursachen haben, dass auf dem Wege der Propaganda oder durch Gründung von Kassen, Ausschüssen oder sonstigen Sonderinstitutionen verhältnismässig wenig auszurichten ist. Es sei hier nur ein Problem herausgegriffen, mit dem sich auch der Wohlfahrtsausschuss des Preussischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden vor längerer Zeit beschäftigt hat, dem Problem der Frühehe:

Es ist von verschiedenen Einzelforschern, die ihre Aufmerksamkeit der Statistik des Berufs und des Alters zugewandt haben, festgestellt worden, dass je höher die soziale Schicht ist, der ein Mann angehört, er in der Regel umso später heiratet. Die Ursache hierfür ist, dass der Arbeiter in der Regel bereits im Alter von Anfang Zwanzig einen Einkommensbezug hat, bei dem er auf weitere relative Steigerung kaum rechnen kann. Eine je höhere Einkommenssteigerung zu erwarten ist, eine umso längere Hinausschiebung der Eheschliessungen pflegt in den einzelnen Berufsgruppen stattzufinden. Juden gehörten früher in noch viel stärkerem Masse zur höheren sozialen Schicht. Mit der stärkeren Proletarisierung, wie sie in den letzten Jahren stattgefunden hat, wird automatisch ein stärkeres Umsichgreifen des früheren Heiratens eintreten. Wohlfahrtskassen zur Förderung der Frühehe mögen in einzelnen Fällen Nützliches leisten können. Aber man vergesse nicht, dass für ihre Inanspruchnahme doch vorwiegend die Kreise in Betracht kommen, die ohnehin relativ früh die Ehe schliessen werden. Das Problem als solches bei den mittleren und noch dazu bei den höheren Schichten wird auf diese Weise nicht gelöst werden können. Gerade der Teil, der

am spätesten heiratet, und dies ist die höhere soziale Schicht, kommt für die Ehekassen nicht in Betracht. Wenn gegen meine Ausführungen eingewandt werden sollte, dass gerade in besonders wohlhabenden jüdischen Familien die Frühehe des Mannes oft verbreitet ist, so trifft dies jedoch hauptsächlich nur auf solche Familien zu, in denen die Eltern oder Schwiegereltern für die ersten Jahre der Ehe in der Lage sind, den neugegründeten Haushalt mit zu ernähren. Dies aber sind noch heute mehr wie früher Ausnahmen.

Worauf es mir ankam, war, einmal darauf hinzuweisen, welche ungeheure Vorsicht man im Umgang mit Zahlen zeigen muss. Man kann sich zweierleier Methoden bedienen. Die eine ist das deduktive System, bei dem man eine der eigenen Ueberzeugung entsprechende Schilderung des Tatbestandes gibt und sich zur Erläuterung eventuell gewisser statistischer Ergebnisse bedient, wobei man entsprechende kritische Beobachtungen selbst hieran knüpft, inwieweit die Erhebungsmethoden ein brauchbares Ergebnis feststellen könnten. Die andere Methode, das induktive System, geht von dem festgestellten statistischen Tatbestand aus und zieht daraus die entsprechenden Konsequenzen. Wogegen ich mich jedoch einmal wenden muss. ist die bei Behandlung jüdischer Bevölkerungsprobleme übliche Methode „a priori induktiver Art", d. h. man weiss von vornherein, was man zu sagen hat, zieht aber zur näheren Beweiskräftigung auf alle Fälle das neueste statistische Zahlenmaterial in einer selbstgefällig zurechtgemachten Form heran, das auf alle Fälle der Ausgangspunkt der Betrachtung sein muss.

AUS DER ZEIT.

Albert Einstein

hat in der Universität Nottingham einen Vortrag über die Erweiterung seiner Theorien gehalten. Bereits vor kurzem hatte er der Preussischen Akademie der Wissenschaften eine geniale Feldtheorie vorgelegt als Vorläuferin einer neuen Vereinfachung des physikalischen Weltbildes. Nach Einstein sind die grundlegenden

Kräfte des Weltalls die Gravitation und der Elektromagnetismus, die beide den Makrokosmus und Mikrokosmus beherrschen. Einsteins Feldtheorie ergibt die mathematische Formel und prägt den wissenschaftlichen Ausdruck für die Erkenntnis, dass beide Kräfte die verschiedenen Reaktionen eines einheitlichen Kraftquells sind. Einstein versucht ferner, Raum und Zeit als eine Einheit zu erweisen, in der dem Raume der Primat zukomme. Eine Vereinheitlichung der physikalischen Kräfte, die sie als verschiedenartigen Ausfluss einer einheitlichen Weltenergie auffasst mit dem Primat des Geistigen strebt auch der Nobelpreisträger de Broglie an. In einer modernen Darstellung allgemeiner und jüdischer apologetischer Methoden, die hoffentlich demnächst in diesen Blättern geboten werden soll, wird die Gedankenlinie Newton—Einstein—de Broglie eine massgebende Rolle spielen müssen.

Adolf von Harnack.

Der grosse evangelische Theologe und Kirchenhistoriker Adolf v. Harnack ist am 10. Juni in Heidelberg verstorben. Er wurde am 7. Mai 1851 in Dorpat geboren, habilitierte sich mit 23 Jahren in Leipzig, wurde daselbst 1876 ausserordentlicher Professor, kam dann als ordentlicher Professor nach Giessen und 1886 nach Berlin. Sein bedeutendstes Werk ist das dreibändige Lehrbuch der Dogmengeschichte 1886–1890. Viel Einfluss übten seine i. J. 1900 gehaltenen Berliner Vorträge über das Wesen des Christentums aus, die in ihrer das Judentum verkleinernden oder verkennenden Auffassung eine markante Berichtigung durch die Rabbiner Perles und Eschelbacher von jüdischer Seite erfuhr. Seine letzte grosse Veröffentlichung war „Marceon, das Evangelium vom fremden Gott", 1921. Die organisatorische und universalwissenschaftliche Bedeutung Harnacks kam zum Ausdruck in seiner Stellung als Generaldirektor der Preussischen Staatsbibliotheken und als Präsident der Kaiser Wilhelm-Gesesellschaft zur Förderung der Wissenschaften.

Alfred Dreyfus.

Aus dem Nachlass des Obersten von Schwartzkoppen sind jetzt durch Bernhard Schwerdtfeger die Erinnerungen herausgegeben im Verlag für Kulturpolitik Berlin. Es bestätigt sich

darin durch einen authentischen Brief die Unschuld Dreyfus' und Picards aufs Neue. Es war Schwartzkoppen von seinen vorgesetzten Behörden Bülow, Schlieffen und Hohenlohe verboten worden, durch Bekanntgabe des wahren Sachverhalts für die Unschuld Dreyfus' einzutreten.

Notopfer der Festangestellten.

Das Notopfer der festangestellten Beamten im Deutschen Reich, oder wie es jetzt genannt wird, Reichshilfe der Festbesoldeten, hat in den beteiligten Kreisen allseitigen Widerspruch hervorgerufen. In Berlin hat bereits eine Protestversammlung der Beamtenschaft stattgefunden. Eine Resolution, die einmütig angenommen wurde, besagt:

> „Die Versammelten bekunden volles Verständnis für die Not aller darbenden Volksgenossen, die zu beheben auch ihre ernste Sorge ist. Sie sind aber auch entschlossen, jeden Eingriff in ihre rechtlichen und wirtschaftlichen Lebensinteressen geschlossen abzuwehren und geloben dem Deutschen Beamtenbund jede Unterstützung in dem aufgezwungenen Abwehrkampfe."

Eingänge und Neuerscheinungen.

(Besprechung vorbehalten.)

MAGNUS HIRSCHFELD u. EWALD BOHM: Sexualerziehung, Der Weg durch Natürlichkeit zur neuen Moral.

KARL DREYER: Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, herausg. von Prof. Dr. Hans Haas.) Verlag Eduard Pfeffer, Leipzig.

RUDOLF OTTO: Sünde und Urschuld, Aufsätze das Numinose betreffend. 4. A. 2. Theol. Reihe. Verlag Leopold Klotz, Gotha, 1929.

HEINRICH SPRINGMEYER: Herders Lehre vom Naturschönen im Hinblick auf seinen Kampf gegen die Aesthetik Kants.

(Deutsche Arbeiten der Universität Köln, herausg. von Ernst Bertram u. Friedrich v. d. Leyen.) Verlag Eugen Diederichs, Jena 1930.

DER PHILOS. UNTERRICHT, Zeitschrift der Gesellschaft für philos. Unterricht, unter Mitwirkung von: Artur Buchenau, Wilhelm Hartke, Erich Mosch, Herman Nohl, Hans Richert, Ewald Sellin, Eduard Spranger, Julius Stenzel, Karl Weidel, Peter Wust, und in Verbindung mit der Kantgesellschaft, herausg. von Arthur Liebert und Kurt Krippendorf.

Band 1. 1930. Heft 1.

Inhalt: Aufruf. — Plan des Arbeitsprogramms. — Die Bestimmung des Philos. Unterrichts. Von Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin. — Der Philos. Unterricht an den Höheren Schulen angesichts der Wirklichkeit. Von Prof. Dr. Siegfried Behn, Bonn. — Mitteilungen: Bericht über den Kongress für Philos. Unterricht (10. u. 11. Oktober in Berlin). Von Dr. Christ. Hermann, Berlin. / Bericht über einen Kursus zur Durchführung der Schulreform. Von Oberstudienrat Dr. Erich Mosch, Berlin. — Uebersicht über Philos. Lesebücher und Quellenhefte. — Besprechungen.

Band 1. 1930. Heft 2.

Inhalt: Der Altsprachliche Unterricht u. die Philosophie. Von Oberschulrat Lic. Dr. Wilhelm Hartke, Berlin. — Der Unterricht in den Neueren Sprachen und die Philosophie. Von Oberschulrat und Univ.-Professor Dr. Walter Hübner, Berlin. — Die Philosophie im Evangelischen Unterricht. Von Oberstudiendirektor Johannes Dreyer, Potsdam. — Katholische Religion und Philosophie in der Höheren Schule. Von Studienrat Dr. Heinrich Schulte-Hubbert, Münster i. W. — Philosophische Propädeutik und Deutscher Unterricht. Von Oberstudiendirektor Dr. Arthur Buchenau, Berlin. — Geschichtsunterricht u. Philosophie. Von Dr. Kurt Krippendorf, Berlin. — Philosophische Probleme im Mathematikunterricht. Von Oberstudienrat Dr. Erich Mosch, Berlin. — Physik und Philosophie. Von Studienrat Dr. Ewald Sellien, Potsdam. — Philosophie und jüdischer Religionsunterricht. Von Rabbiner Dr. Leo Baeck, Berlin.

Verlag: Panverlag Kurt Metzner G. m. b. H., Berlin.

JOACHIM KÜHN: Die Musik in den heiligen Schriften, im Talmud und in der Kabbalah. Wien XX, Selbstverlag, Karl Meissl-Strasse 1.

Das Buch Hiob

übersetzt und erläutert von Rabbiner **J. Nobel**, Berlin

Kap. VI

1. Da antwortete Hiob und sprach:

2. Würde doch mein Unmut richtig gewogen werden, so würde meine Not auf der anderen Wagschale gleiches Gewicht halten,

3. Nein, nun würd' er schwerer als der Sand am Meere wiegen, drum stammeln meine Worte.

4. Drum des Allmächt'gen Pfeile sind in mir, deren Glutgift einschlürft meine Seele, die Schrecken Gottes umlagern mich.

5. Schreit wilder Esel bei der Weide, brüllt der Ochs bei seinem Mengsel,

6. Kann Fades ohne Salz gegessen werden oder ist Geschmack im Speichel nach dem Traum?

7. Was meine Seele anzurühren scheute, das ward mein schmerzlich Brot.

8. Ach dass einträfe meine Bitte und meine Hoffnung Gott gewährte.

9. Gefiel es Gott mich zu zermalmen, streckt' er die Hand aus, meinen Faden abzuschneiden.

10. Dass mir der Trost noch bliebe, wallt' ich auch glühend auf in schonungslosem Schmerz, der Trost, dass nimmer ich des Heil'gen Wort verleugnet.

11. Was meine Kraft, dass ich noch hoffe, und was mein Ziel, dass ich geduldig bleibe.

12. Ist Kraft des Felsens meine Kraft, mein Leib aus Erz,

ו

א וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר׃

ב לוּ שָׁקוֹל יִשָּׁקֵל כַּעְשִׂי
וְהַוָּתִי בְּמֹאזְנַיִם יִשְׂאוּ יָחַד׃

ג כִּי עַתָּה מֵחוֹל יַמִּים יִכְבָּד
עַל־כֵּן דְּבָרַי לָעוּ׃

ד כִּי חִצֵּי שַׁדַּי עִמָּדִי אֲשֶׁר
חֲמָתָם שֹׁתָה רוּחִי בִּעוּתֵי אֱלוֹהַּ
יַעַרְכוּנִי׃

ה הֲיִנְהַק פֶּרֶא עֲלֵי־דֶשֶׁא אִם
יִגְעֶה־שּׁוֹר עַל־בְּלִילוֹ׃

ו הֲיֵאָכֵל תָּפֵל מִבְּלִי־מֶלַח
אִם־יֶשׁ־טַעַם בְּרִיר חַלָּמוּת׃

ז מֵאֲנָה לִנְגּוֹעַ נַפְשִׁי הֵמָּה
כִּדְוֵי לַחְמִי׃

ח מִי־יִתֵּן תָּבוֹא שֶׁאֱלָתִי
וְתִקְוָתִי יִתֵּן אֱלוֹהַּ׃

ט וְיֹאֵל אֱלוֹהַּ וִידַכְּאֵנִי יַתֵּר
יָדוֹ וִיבַצְּעֵנִי׃

י וּתְהִי־עוֹד נֶחָמָתִי וַאֲסַלְּדָה
בְחִילָה לֹא יַחְמוֹל כִּי־לֹא כִחַדְתִּי
אִמְרֵי קָדוֹשׁ׃

יא מַה־כֹּחִי כִּי אֲיַחֵל וּמַה־
קִּצִּי כִּי־אַאֲרִיךְ נַפְשִׁי׃

יב אִם־כֹּחַ אֲבָנִים כֹּחִי אִם־
בְּשָׂרִי נָחוּשׁ׃

13. Auch wenn die Hilfe mir versagt, das Heil von mir verscheucht ist?

14. Wer seinem Nächsten sich entziehet, Schande! Die Ehrfurcht Gottes gibt er preis.

15. Meine Brüder versagen wie ein Wildbach, gleich dem Bett von Bächen, die übertreten.

16. Die schwarz von Eise starren, es birgt in ihnen sich der Schnee,

17. Zur Zeit, da Hitze sie berühret, sind sie ausgetilgt, wird's heiss, sind sie hinweggelöscht von ihrer Stelle.

18. Es krümmen sich die Pfade ihres Weges, vergehn ins Leere, sind dahin

19. Es blicken hin die Karawanen Themas, die Wanderzüge Sabas harren ihrer,

20. Doch sie werd'n zu Schanden dass sie verkannt, kommen hin und erröten.

21. Nun, da ihr Ihm Partei geworden, scheut ihr, da ihr Schrecken schaut.

22. Hab' ich etwa gesagt, gebt her mir, von eurer Habe spendet für mich?

23. Rettet mich aus Feindes Hand, erlöset mich aus Händen des Tyrannen?

24. Belehrt mich, dass ich schweigen muss, was ich geirret, macht mir klar.

25. Wie eindringlich sind Worte der Redlichkeit, doch was beweiset euer Weisen,

26. Wähnt eure Worte ihr beweiseskräftig, dem Winde gleich die Rede des Verzweifelten?

יג הַאִם אֵין עֶזְרָתִי בִי וְתֻשִׁיָּה נִדְּחָה מִמֶּנִּי׃

יד לַמָּס מֵרֵעֵהוּ חָסֶד וְיִרְאַת שַׁדַּי יַעֲזוֹב׃

טו אַחַי בָּגְדוּ כְמוֹ־נָחַל כַּאֲפִיק נְחָלִים יַעֲבֹרוּ׃

טז הַקֹּדְרִים מִנִּי־קָרַח עָלֵימוֹ יִתְעַלֶּם־שָׁלֶג׃

יז בְּעֵת יְזֹרְבוּ נִצְמָתוּ בְּחֻמּוֹ נִדְעֲכוּ מִמְּקוֹמָם׃

יח יִלָּפְתוּ אָרְחוֹת דַּרְכָּם יַעֲלוּ בַתֹּהוּ וְיֹאבֵדוּ׃

יט הִבִּיטוּ אָרְחוֹת תֵּמָא הֲלִיכֹת שְׁבָא קִוּוּ־לָמוֹ׃

כ בֹּשׁוּ כִּי־בָטָח בָּאוּ עָדֶיהָ וַיֶּחְפָּרוּ׃

כא כִּי־עַתָּה הֱיִיתֶם לוֹ תִּרְאוּ חֲתַת וַתִּירָאוּ׃

כב הֲכִי־אָמַרְתִּי הָבוּ לִי וּמִכֹּחֲכֶם שִׁחֲדוּ בַעֲדִי׃

כג וּמַלְּטוּנִי מִיַּד־צָר וּמִיַּד עָרִיצִים תִּפְדּוּנִי׃

כד הוֹרוּנִי וַאֲנִי אַחֲרִישׁ וּמַה־שָּׁגִיתִי הָבִינוּ לִי׃

כה מַה־נִּמְרְצוּ אִמְרֵי־יֹשֶׁר וּמַה־יּוֹכִיחַ הוֹכֵחַ מִכֶּם׃

כו הַלְהוֹכַח מִלִּים תַּחְשֹׁבוּ וּלְרוּחַ אִמְרֵי נֹאָשׁ׃

27. Ja um die Waise selbst möcht' losen ihr, möcht' feilschen mit den Freunden.

28. Und nun wollt mir ins Antlitz schauen und ich ins Eure, ob ich lüge!

29. Ach haltet ein, damit ein Unrecht nicht geschieht, (wenn ich in meiner Sache falle), noch ist mein Recht darin.

30. Ist denn auf meiner Zunge Unrecht oder würd' mein Gaumen Verderbliches nicht merken?

כז אַף עַל־יָתוֹם תַּפִּילוּ וְתִכְרוּ עַל־רֵיעֲכֶם׃

כח וְעַתָּה הוֹאִילוּ פְנוּ־בִי וְעַל־פְּנֵיכֶם אִם־אֲכַזֵּב׃

כט שֻׁבוּ נָא אַל־תְּהִי עַוְלָה וְשֻׁבוּ עוֹד צִדְקִי־בָהּ׃

ל הֲיֵשׁ־בִּלְשׁוֹנִי עַוְלָה אִם־חִכִּי לֹא־יָבִין הַוּוֹת׃

Kap. VII

1. Wahrlich, Kriegsdienst hat der Mensch auf Erden und wie Tage des Löhners sind seine Tage.

2. Wie ein Knecht nach Schatten lechzt, und wie der Löhner des Werklohns harrt,

3. So hab' ich mir unnütze Monde aufgehalst, so hat man Nächte des Leides mir beschieden.

4. Wenn ich mich niederlege, sprech' ich, wann werd ich aufstehen, wann findet der Abend ein Mass, so wälz' mich zur Uebersättigung bis zur Dämmerung.

5. Mein Leib hüllt in Gewürm sich und in Staubeskruste, meine Haut wird krustig und wieder überfliessend.

6. Meine Tage fliegen schneller wie ein Weberschifflein, vergehen ohne Hoffnung.

7. Bedenke, dass ein Hauch mein Leben ist, nicht wieder wird mein Auge Glück sehen.

8. Nicht wird ein schauend' Auge wieder mich erblicken, dein Auge sucht nach mir und ich bin nicht mehr.

ז

א הֲלֹא־צָבָא לֶאֱנוֹשׁ עֲלֵי־אָרֶץ וּכִימֵי שָׂכִיר יָמָיו׃

ב כְּעֶבֶד יִשְׁאַף־צֵל וּכְשָׂכִיר יְקַוֶּה פָעֳלוֹ׃

ג כֵּן הָנְחַלְתִּי לִי יַרְחֵי־שָׁוְא וְלֵילוֹת עָמָל מִנּוּ־לִי׃

ד אִם־שָׁכַבְתִּי וְאָמַרְתִּי מָתַי אָקוּם וּמִדַּד־עָרֶב וְשָׂבַעְתִּי נְדֻדִים עֲדֵי־נָשֶׁף׃

ה לָבַשׁ בְּשָׂרִי רִמָּה וְגִישׁ עָפָר עוֹרִי רָגַע וַיִּמָּאֵס׃

ו יָמַי קַלּוּ מִנִּי־אָרֶג וַיִּכְלוּ בְּאֶפֶס תִּקְוָה׃

ז זְכֹר כִּי־רוּחַ חַיָּי לֹא־תָשׁוּב עֵינִי לִרְאוֹת טוֹב׃

ח לֹא־תְשׁוּרֵנִי עֵין רֹאִי עֵינֶיךָ בִּי וְאֵינֶנִּי׃

9. Die Wolke schwindet und vergeht, so steigt man in die Gruft und kommt nicht mehr herauf,

10. Kommt nicht mehr in sein Haus, die eigene Stätt' kennt einen nicht.

11. So will auch ich den Mund nicht hemmen, reden will ich aus meiner Geistesqual, klagen aus bitt'rem Seelenleid;

12. Bin das Meer ich oder ein Ungeheuer, dass Du mir eine Wehr entgegenstellst?

13. Wenn ich denke, mein Lager soll mich trösten, meine Schlafstätt' wird an meinem Leid mir tragen helfen,

14. Dann schrecktest Du mich auf in Träumen, auffahren liesst Du mich aus Nachtgesichten.

15. Da wählt' ich mir im Herzen Erwürgen, den Tod mir lieber als solch ein Gerippe.

16. Ich bin es leid, will nicht für ewig leben, lass ab von mir, da nichtig meine Tage.

17. Was ist der Mensch, dass Du so gross ihn hältst und auf ihn richtest deinen Sinn,

18. Ihn ermunterst am frühen Morgen, mit jedem Augenblick ihn prüfst,

19. Wie lange noch? dass Du Dich von mir nicht wendest, von mir nicht ablässt auch nicht einen Speichelschluck.

20. Hab' ich gesündigt, was kann ich Dir tun, Du Behüter der Menschen, warum zum Anstoss machtest Du mich Dir, nun werd' ich auch mir selbst zur Last.

ט כָּלָה עָנָן וַיֵּלַךְ כֵּן יוֹרֵד שְׁאוֹל לֹא יַעֲלֶה:

י לֹא־יָשׁוּב עוֹד לְבֵיתוֹ וְלֹא יַכִּירֶנּוּ עוֹד מְקוֹמוֹ:

יא גַּם־אֲנִי לֹא אֶחֱשָׂךְ־פִּי אֲדַבְּרָה בְּצַר רוּחִי אָשִׂיחָה בְּמַר נַפְשִׁי:

יב הֲיָם־אָנִי אִם־תַּנִּין כִּי־תָשִׂים עָלַי מִשְׁמָר:

יג כִּי־אָמַרְתִּי תְּנַחֲמֵנִי עַרְשִׂי יִשָּׂא בְשִׂיחִי מִשְׁכָּבִי:

יד וְחִתַּתַּנִי בַחֲלֹמוֹת וּמֵחֶזְיֹנוֹת תְּבַעֲתַנִּי:

טו וַתִּבְחַר מַחֲנָק נַפְשִׁי מָוֶת מֵעַצְמוֹתָי:

טז מָאַסְתִּי לֹא־לְעֹלָם אֶחְיֶה חֲדַל מִמֶּנִּי כִּי־הֶבֶל יָמָי:

יז מָה־אֱנוֹשׁ כִּי תְגַדְּלֶנּוּ וְכִי־תָשִׁית אֵלָיו לִבֶּךָ:

יח וַתִּפְקְדֶנּוּ לִבְקָרִים לִרְגָעִים תִּבְחָנֶנּוּ:

יט כַּמָּה לֹא־תִשְׁעֶה מִמֶּנִּי לֹא תַרְפֵּנִי עַד־בִּלְעִי רֻקִּי:

כ חָטָאתִי מָה אֶפְעַל לָךְ נֹצֵר הָאָדָם לָמָה שַׂמְתַּנִי לְמִפְגָּע לָךְ וָאֶהְיֶה עָלַי לְמַשָּׂא:

21. Und was vergibst Du nicht meinen Frevel und beseitigst meine Schuld, dann läg' ich jetzt im Staube, ob Du auch nach mir suchtest, ich wäre nicht mehr da.

כא וּמֶה לֹא־־תִשָּׂא פִשְׁעִי
וְתַעֲבִיר אֶת עֲוֹנִי כִּי עַתָּה לֶעָפָר
אֶשְׁכָּב וְשִׁחַרְתַּנִי וְאֵינֶנִּי׃

Anmerkungen.

Kap. V, 6. כי לא יצא מעפר און nimmt Hoffmann, Hiobkommentar, als Frage: Geht nicht aus dem Staube das Unrecht hervor?

Kap. V, 23. Arnheim bezieht es auf die Saat des Feldes, die von Steinen nicht gestört wird. — Steine waren auch den Arabern das Zeichen, womit sie einen verwüsteten Acker bemerklich machten, um seine Bearbeitung zu verbieten.

Kap. V, 26. Zu כלח siehe 30, 2.

Kap. VI, 2. Manche fassen den ganzen Satz als Vordersatz auf: Würde mein Unmut gegen meine Not gewogen werden und würde man (beides) auf die Wage legen. Ich berühre mich in meiner Uebersetzung, wie ich zu meiner grossen Freude nachträglich gefunden habe, ב״ש, mit dem Commentary of Yob from a Hebrew Manuscript in the university library Cambridge editet by William Aldis Wright, translated by S. A. Hirsch: וזהו ישאו יחד שוה בשוה; לא כאסתי רק כנגד מה שאירע לי.

Kap. VI, 6. Meine Uebersetzung folgt hier dem Manuscript Cambridge (Wright) das hier genial auf Jesaja 29, 8 verweist: והיה כאשר יחלם הרעב והנה אוכל והֵקִיץ ורקה נפשו וכאשר יחלם הצמא והנה שתה והקיץ והנה עיף ונפשו שוקקה כן יהיה המון כל הגוים הצבאים על הר ציון. Nachträglich sehe ich ähnliche Auffassung bei Torcyner, der Rosenmüller, Schleußner (angef. bei Beer) citiert unp entsprechend der Septuaginta en rhemasin kenois für בריר – בדבר vermutet. Unsere Uebersetzung zeigt, wie lebenswichtig gerade בריר an dieser Stelle ist.

Kap. VI, 13 kann als Vorder- und Nachsatz gefasst werden. Selbst wenn es keine Rettung für mich gibt, ist denn auch alles Heil für mich entglitten? Derselbe Gedanke, wie ich ihn hier in V. 13 sehe, wird nach Raschi auch V. 29 wiederholt, nämlich: עוד צדקי בה.

Kap. VI, 14 würde sich an diesen Gedanken anschliessend folgendermasesn darstellen: Muss denn der, dem schon die Liebe seiner Nächsten entgeht, auch die Ehrfurcht vor dem Allmächtigen aufgeben?

Kap. VI, 21. Eine Auffassung, die ich zu meiner Freude bei Ibn Esra wiederfinde; beachte das Wortspiel ותיראו – תראו.

Kap. VI, 29. ושבי עוד צדקי בה und „mein Zurückkehren" d. h. mein Fortfahren in der Verteidigung — noch liegt „meine Gerechtigkeit darin". Selbst wenn ich mich weiter verteidige, werde ich mich nicht zu etwas Verwerflichem hinreissen lassen, da mein eigner Gaumen Böses und Gutes noch immer wird zu unterscheiden wissen. Vielleicht ist mit ושבי auch die Seele des Hiob angeredet, vielleicht auch צדקי weiblich als Bezeichnung für fromme Seele gebraucht.

הרב י. י. וויינבערג:

שאלה הנוגעת למעשה: *)

אשה אחת נפלה לפני שני אחים יבמים, אחד מהם הוא משומד שיצא מדת ישראל והשני הוא כופר בד' ובתורתו, מחלל שבת וכל קדשי ישראל בפרהסיא. וע"פ מצב הדברים נקל יותר להשפיע על המשומד שיחלוץ ליבמתו מאשר על הכופר בתורת ישראל ומלעיג על מצותיו.

ורב גאון גדול ומפורסם התיר את חליצה ע"י המשומד כדי להתיר את האשה מכבלי העגון, וטעמו ונמוקו הוא, שמחלל שבת הוא מומר לכה"ת ולא עדיף ממשומד שיצא מדת ישראל ושניהם שווים לכל מיני פסלות, יינם יין נסך וכו'. ולכן טוב יותר לבחור את הרע במעוטו ולטפל במי שיודעים אנו בו שיזדקק לנו ויתרצה להתיר את יבמתו הזקוקה.

וכאשר לפי דעתי הדבר צריך עיון מצד הדין אמרתי להציע את הדבר לפני גדולי המורים ובטובם להזדקק להלכה זו ולהודיעני דעתם דעת תורה בזה.

הנה כבר ידועה שיטת הגאונים (עיין בטור קנ"ז ובמרדכי פ' החולץ ותשו' מהר"ם ב"ב סי' תתרכ"ב) דמומר אינו זוקק ליבום ולחליצה, ולעומתם שיטת רש"י בתשובה שאין לסמוך על הגאונים הנ"ל (עיין מרדכי הנ"ל) וגם הטור סי' הנ"ל דחה שיטה זו. והב"י אף שדחה דעה זו וגם סתם בשלחנו הטהור סי' הנ"ל שאין לסמוך על זה, מ"מ הביא דברי הר"מ במרדכי הנ"ל שהביא ראי' לשיטת הגאונים, ואף שלא מלאו לבו לעבור על דברי רש"י ז"ל ולפטור יבמה שנפלה לפני מומר בלא יבום וחליצה, מ"מ החמיר במעשה שבא לידו ביבמה שהי' לה שני יבמים הגדול מומר והקטן הלך למדינת הים והורה לאסור חליצת המומר. אף שיש בזה משום תקנת עגונה, מפני שיש לה יבם ישראל ואזלינן הכא לחומרא והכא לחומרא — הרי שגם רבנו הב"י חשש לדברי הגאונים ז"ל במקום שיש יבם שני. ועיין עוד שם בב"י שהביא דברי המהרי"ק בשורש קע"ז ביבמה שנפלה לפני יבם מומר וע"א מעיד שמת אותו יבם מומר שיש לצרף להתירא דעת הפוסקים המתירים

---

*) הערת המערכת. הננו מעירים כי לתשובה זו יש ענין גדול גם מצד שאלת כללות ישראל ואחדותו, כי הרב החולק על המחבר ומתיר חליצת מומר, טעמו הוא שגם מחלל שבת הוא כמומר לכל דבר וכאלו יצא מכלל ישראל, ודברים אלו מסוכנים הם, שהרי הם הורסים יסודות האומה ומביאים מבוכה נוראה במחנה ישראל.

מתוך מסקנת תשובת המחבר יוצא, שכל מה שאמרו במחלל שבת שדינו כמומר הוא רק להחמיר עליו, כדי לגדור כרם בית ישראל, אבל אין לנו רשות עפ"י דיני התורה להדיחו ולהוציאו מכלל ישראל ומכש"כ לשלול ממנו הזכויות והחובות הנוהגות בבן ישראל, דרק בנכרי הבא להתגייר קבלת המצות מעכבת, בזרעו של אברהם בלידה תלי' רחמנא, וכשם שאין קבלת המצות מעכבת כניסתו ליהדות, כך אין פריקת המצות מוציאו מן השם הזה, קדושיו קדושין וחליצתו חליצה אפילו לדעת הגאונים המוציאים משומדים גמורים מכלל ישראל.

הרב ישראל נאבעל המו"ל

זקוקת יבם מומר בלא חליצה יעו"ש. ומשמע בפירוש שכל מה שכתב שאין לסמוך על הגאונים הוא רק לקולא ולפטור אותה בלא חליצה במקום יבם אחד, אבל לחומרא ובמקום שיש שני יבמים ודאי שיש לחוש ולהחמיר ולפסול חליצת המומר.

ורבנו הרמ"א בסי' קנ"ז סעיף ג' הביא ג"כ להא דמהר"ם הנ"ל דבשני יבמים לא מהני חליצת המומר אף בדיעבד ואף שהריב"ש בתשובתו סי' א' פסק דבדיעבד מהני חליצת המומר, מ"מ הכריע הרמ"א ז"ל כמהר"ם הנ"ל ועיין בב"ש שם ס"ק ה'.

ולא עוד אלא שהרמ"א ז"ל הביא דעת מהר"י מינץ לסמוך על דעת הגאונים גם לקולא היכא שעברה ונשאת בלא חליצה כי לא ידעה שיש לה יבם מומר עי"ש (ועיין בשד"ח פאת השדה מערכת ד' שהביא בשם כמה אחרונים דאף מאן דמחמיר בזיקת יבם מומר ומצריך חליצה הוא רק מדרבנן יעו"ש ואף שלענ"ד לא משמע כן מדברי הראשונים). וא"כ בנידון דידן שיש שני יבמים האחד הוא מומר והשני אינו מומר ודאי שיש לחוש לדעת הגאונים ז"ל ולפסול חליצת המומר אף בדיעבד.

ורב אחד רצה להקל בנידון דידן לפי שהאח השני שאינו מומר הוא במדינה אחרת וגם אפשר שלא ירצה בשו"א לתת חליצה ודימה זה למה שהובא בבה"ט בשם הרד"ק שכתב דלכ"ע ביבם משומד שאינו בעירה וגם היא אינה יכולה לילך לעירו דאיכא תרתי השמד והעיגון להלכה ולמעשה אם יסכימו חכמי הדור לעשות מעשה לפוטרה בלא חליצה יעו"ש.

ואין הנידון דומה לראי' דהתם היבם המומר הוא במדינה אחרת שא"א לבוא שמה ובכה"ג סובר הרד"ק שגם רש"י מודה לדעת הגאונים דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה דהכא לא שייך טב למיתב טן דו שהרי א"א לבוא שם כלל ולהכי אמרינן דבזיקת מומר כזה אנן סמכינן אדעת הגאונים ז"ל ופטרינן לה בלא חליצה, משא"כ בנידון שלנו שהיבם המומר הוא כאן ורק האח השני אינו כאן וא"א להגיע אליו, דאז אדרבא לפי דעת הגאונים שפוסלים חליצת מומר לפי שאינו בכלל אחוה א"כ הרי היא זקוקה רק ליבם השני ואיך אפשר להתיר בלא חליצת יבם זה, דאטו אם היבם כשר הוא במדינה רחוקה נתיר החליצה ע"י מי שאינו יבם, ואין לומר דבזה סמכינן אדעת רש"י דגם מומר מיקרי יבם וכשר לחליצה, שהרי כבר חבאנו לעיל דלחומרא אנו חוששים לדעת הגאונים שאין היבם המומר בכלל חליצה וצריכה חליצה מן השני ואפילו בדיעבד לא מהני חליצת המומר, וכי בשביל שהשני אינו כאן נתיר חליצת מומר, הס מלהזכיר. וכבר הבאתי לעיל דברי מהר"ם ז"ל בעובדא דידי' שהי' היבם הקטן במדינה אחרת וכתב להחמיר. ודבר זה פשוט מאד ולא כתבתיו אלא להוציא מדעת המקיל.

ועיין בתח"ס אבהע"ז ח"ב סי' פ"ח שכתב כי הבאה"ט נתן מכשול גדול לפני המעיינים בהביאו בקיצור דברי הרד"ק הנ"ל דהתם הוה עובדא וכו' והנה לא מצאתי שהסכימו עמו אפילו בנידון דילי' וכו' יעו"ש.

והנה הרב החולק עלי סובר להקל בנידון דידן ולומר, דמאחר שגם האח השניהוא כופר בכל, מחלל שבת וכל קדשי ישראל, א"כ הרי הוא כמומר לע"ז בכל דבר ויסוד הדברים הוא עפ"י דברי הגהת מרדכי בפ' החולץ להשיב על רש"י ז"ל שהביא ראי' דמומר זוקק מהא דקידש קדושיו קדושין (עיין יבמות מ"ז:) דנהי

דהוא ישראל (אעפ״י שחטא ישראל הוא) היינו בדברים דלא כתיב בהו אחוה כגון גיטין וקדושין משא״כ לענין יבום וחליצה דכתיב בהן אחוה אינו נוהג במומר דיצא מכלל אחוה שהרי אין מצווים להחיותו ומותר להלוות לו ברבית ולפי״ז גם כופר בכה״ת שהוא כמומר לענין רבית וצדקה ג״כ אינו זוקק לחליצה, וא״כ ממ״נ יכולה לקבל חליצה מהמשומד, דלשיטת רש״י וסיעתו חליצת מומר כשרה ולשיטת הגאונים גם האח השני אינו זוקק וא״כ אין נ״מ ממי תחלוץ.

והרב המתיר האריך להביא ראיות דכופר בכה״ת ומחלל שבת הרי הוא כמומר גמור גם לענין חליצה ויבום. ובאמת ראיתי בשו״ת מהרש״ם ח״ג סי׳ ה׳ שהאריך בדבר זה והראה פנים לכאן ולכאן ובהמשך דבריו מביא בשם כמה מספרי האחרונים דהא דמומר לחלל שבת הרי הוא כמומר לכה״ת הוא רק מדרבנן וא״כ ודאי שזוקק הוא לחליצה יעו״ש בדבריו. ועיין ש״ך יור״ד סי׳ ב׳ ס״ק ט״ז וחת״ס ח״ו סי׳ פ״ג ומהר״ם שיק או״ח רפ״א.

והנה לפי דעה זו דהא דמחלל שבת הוא מומר לכה״ת הוא רק מדרבנן פשיטא שאין להקל בו לענין חליצה, ואפילו למאן דסברי דהוא מדאורייתא מ״מ לא מצינו בו פסול רק לענין נאמנות ושאר דברים שבקדושה ודברים שבדת, אבל לא להפקיע ממנו זכיות וחובות הנוהגות בבן ישראל שנולד בקדושה, וכי בשביל שסרח ובגד נעשה חפשי מן המצוות, ודאי שהוא כישראל גמור לכל דבר ולא אמרו אלא להחמיר עליו אבל לא להקל עליו ולפוטרו ולסלקו מהחובות והשעבודים המוטלים עליו, וכש״כ שאין להעלות על הדעת להפקיע ממנו הלכות אישות. ודאי שקדושיו קידושין וגיטו גט וזיקתו זיקה.

וצא וראה מה שכתב רבנו שבגולה הגאון חת״ס ז״ל בח״ו מתשובותי׳ סי׳ ו׳ וז״ל: ועוד נ״ל דהמרדכי לא אמר במומר לע״ז או לחלל שבת ומקיים כה״ת כמו אחאב כמו שכתב רש״י בחולין דנהי דגרע משאר מומר לד״א דזה דינו כמומר לכה״ת מ״מ אשתו זקוקה ליבום ולא אמרו מרדכי אלא במי שהמיר ונדבק לאומה משארי האומות ויצא מכלל יהדות לגמרי ע״ז אמרו שאינו בהקמת שם ואין מקושש ואפילו אחאב בכלל זה, עכ״ל הטהור הרי שפתי החת״ס ז״ל ברור מללו דכל חדושם של הגאונים לענין חליצת מומר אין בו אלא חדושו במשומד גמור אבל לא במי שחלל שבת וכפר בתורה. הן אמנם שבתשו׳ חת״ס אבע״ז ח״ב סי׳ ע״ג בד״ה „אך״ כתב: „...דאין לומר כוונתו שספק אם קיבל הזאה וטבילה מהכומר לשם המרת דת, טיפין אלה מה טיבן, כיון שנטמע ביניהם ונעשה מומר וכופר בכל התורה כולה הרי זה אח מומר דפליגו בי׳ הפ׳סקים״ עכ״ל ודברים אלו הטעוהו לבעל ספר תשורת שי סי׳ ב׳ לסבור דדעת החת״ס שגם מחלל שבת הרי הוא כמשומד לענין חליצה, ובאמת החת״ס מיירי במי ש„נטמע בין העכו״ם ונעשה מומר וכופר בכל תורה כולה״ (לשונו שם) ולא חסרו לו אלא הטיפים של הזאת הכומר, אבל לא במחלל שבת או עובר שארי עברות שעשאוהו חז״ל כמומר — אח״כ ראיתי שב״ס שו״ת אמרי יושר ח״ב סי׳ קכ״ו תפס עליו בזה.

ובאמת גם מזה חזר בו החת״ס ז״ל בהמשך דבריו וכתב: „שוב עלה בדעתי דאפשר שיש לחלק בין קיבל המרת דת ע״י כומר או לא, רק שנטמע ופרק עול וכו׳ ע״ש.

שוב ראיתי שגם בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' י"ד נוטה לכך שאין לחלק בין משומד ובין עברין כופר בתורה, וכותב שם דלשיטת הסוברים דטעמא דאין מומר זוקק משום דלאו אחיו הוא הרי מבואר בסמ"ג וסמ"ק שבב"י יור"ד ריש סי' רנ"א דבכל עובר עבירה להכעיס לא אחיו הוא ולא ממין אחוה הוא ומכש"כ בכופר ומלעיג על התורה וכו' וגם להסוברים דטעמא דיבם מומר משום אומדנא דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה י"ל דשייך ג"כ בכה"ג וכו' יעו"ש. ומגודל המבוכה בזה בספרי האחרונים זה מטה פנים לכאן וזה לכאן, אמרתי לברר את הדברים במקורם.

בדעת הגאונים שאין יבם מומר זוקק ישנן שתי שיטות:

שיטה אחת: שאין למומר דין יבם כלל ואין זיקתו זיקה, וטעם הדברים הוא: א) אחד מה שכתב בהגהת מרדכי הנ"ל דכיון שאין אנו מצוון להחיותו ומותר להלוות לו ברבית ואין מוזהרים בהשבת אבידתו הרי פקע ממנו שם אחוה ואעפ"י שהוא ישראל לענין גיטין וקדושין מ"מ אינו נקרא אח לענין יבום וחליצה ועל דברים אלו כבר השיב בתה"ד בסי' רכ"ג דרק מאחוה דכתיב גבי ו„חי אחיך עמך" או גבי „לכל אבידת אחיך" דמיירי מסתם בני אדם שאינם אחים מלידה ובטן ולא נקראו אחים אלא ע"ז שהם אחים במצות אפשר להוציא מי שאינו אחיך במצות, משא"כ אחוה דכתיב ביבום דמיירי מאחים שהם אחים מלידה אין להוציא מומר שהרי כתוב מפורש הוא: אח הוא עשיו ליעקב וכו'.

ועל הדברים הללו כבר השיבו הא"מ סי' קנ"ג דביבום תלה רחמנא אחוה בירושה דבעינן שיהי' מיוחדים בנחלה (עיין יבמות י"ז:) ומומר אינו יורש את אביו לפי שיטת הגאונים וא"כ אינו אח לענין יבום.

ולפי"ז זהו רק במומר גמור שנדבק לעם אחר אבל לא במחלל שבת וכופר בתורה שלא מצינו בו שאינו יורש את אביו ואדרבא מדברי תשובת הרא"ש כלל י"ז והמרדכי בפ"ק דקדושין יוצא דרק משומד ממש אינו יורש את אביו משום שגבי ירושהנ אמר: להיות לך לאלקים לזרעך אחריך מי שזרעו מיוחס אחריו ומומר אין זרעו מיוחס אחריו.

וטעם שני הביא בתרוה"ד סי' רכ"ג בשם ר"א מרגנשבורג דמומר הרי הוא כערוה שהנבעלת למומר קנאין פוגעים בה הוא כערוה שיש בה חיוב מיתה ופקעה זיקתו. ואעפ"י שקדושיו קדושין מטעם שמא עשה תשובה שהרי הוא עושה מעשה יהדות ומקדש כדת מו"י, משא"כ לענין זיקה, אין לנו שום יסוד לחוש שמא הרהר תשובה (עיין בחת"ס סי' ע"ג וסי ע"ד שכתב כן) ואף שבתרומת הדשן השיג ע"ז דא"כ יהי' הולד ממזר והרי גם מביאת עכו"ם אין הולד ממזר יש להשיב ע"ז דהתם לאו משום דאינו ערוה אלא משום דלא תפסו בי' קדושיו גם לאחרינו ומשו"ה גם בעכו"ם הבא על א"א אין הולד ממזר. עכ"פ טעם זה שייך רק במי שיצא לגמרי מדת ישראל אבל לא בכופר ומלעיג על דברי התורה.

וטעם ג' הוא מה שהביא בחת"ס סי' ע"ד בד"ה ואלו דיבם מומר אינו בהקמת שם, דהרי עיקר ענין היבום הוא להקים לאחיו שם בישראל משום דבן הנולד ליבם כאלו נולד למת וכמ"ש הרמב"ן והכא התורה מעידה בבעילת נכרי כי יסיר את בנך מאחרי, נמצא זה המומר כשמיבם אשת אחיו ומוליד ממנו בן

מסירו מאחרי ד׳ ע״ש, עיין גם חת״ס אבהע״ז ח״א סי׳ צ״ג (וכדברים האלו מצאתי ג״כ בספר באר עשק), וטעם זה שייך רק במשומד שמדרכו להקפיד ע״ז שגם בניו ישארו באמונתו החדשה, משא״כ בפורקי עול תורה ומצות שאינם להוטים להסיר את בניהם מאחרי ד׳ והרבה מהם שמחים לראות בניהם שבים לגבול התורה והמצות, ודבר זה ידוע ומפורסם וא״צ לראי׳.

אח״כ עיינתי בספר באר עשק ומצאתי שבסי׳ ע״ו האריך הרבה בדין מומר והביא הרבה טעמים בהסברת דעת הגאונים, ובדבור המתחיל „חמישית״ כתב בתוך שאר דבריו וז״ל: „אבל הכא רחקו הכתוב אל המומר במאי דכתיב לא תהי׳ אשת המת החוצה לאיש זר ואין זר טפי ממי שיצא מן הכלל וכפר בעיקר ומחלל את ד׳ בפרהסיא וכן גבי קרבן פסח הכתוב קראו זר דכתיב כל בן נכר לא יאכל בו ותרגם אונקלוס כל בר ישראל דאשתמד, ודאי דלאו אחי׳ הוא זה אלא זר ונכרי כי זר מעשהו ונכריה עבודתו וזר ונכר קרי לי׳ הכתוב״ ע״ש. ושם בדף צ׳ דקדק מדברי השו״ע דסתם בסי׳ קנ״ו דמי שיש לו בן מ״מ אפילו עע״ז פוטר א״א מן היבום וגם בסי׳ קנ״ז סתם כן גבי אח דאפילו עע״ז זוקק ליבום ואילו באותו סימן בסעיף ד׳ מביא דעת הגאונים דמומר אינו זוקק ומתוך כך יצא לחלק בין עע״ז למשומד, דאם הוא עע״ז אבל לא הפקיר א״ע להיות משומד פסק דהוי אחיו לכ״ד, אבל משומר הביא דיש חולקים כיון שנתנכר ונתנזר אינו עוד אחיו וכו׳ יעו״ש, שבזה תירץ קושיות התרוה״ד על הגאונים, ורוצה שם להכניס כוונה זו גם ברמב״ם פ״א ה״ו מיבום, ועיין שם במ״מ ועיין בב״ח קנ״ז.

הרי דעת הגאונים החת״ס ז״ל ובעל באר עשק לחלק בין משומד ובין כופר ופוקר שלא נשתמד. אלא שלשון הטור אבהע״ז סי׳ מ״ד צ״ע שכתב שם: „וי״א דמומר לחלל שבת בפרהסיא ולעבוד כו״מ דינו כעכו״ם גמור ואין קדושיו קדושין״, הרי דמשוה מומר לחלל שבת למשומד, אבל דעה זו נדחית מהלכה, דחזינין שגם ר׳ יהודאי גאון שפסק לפטור זקוקת משומד מחליצה וכנ״ל מ״מ הצריך גט אף בקדושי כותי וכמובא בטור. וגם הב״י לא הביא דעה זו בשלחנו אף בשם יש מי שאומרים וגם הרמ״א לא הביאה.

ובאמת נראה לי דטעם הגאונים מהא דאמרו ביבמות י״ז. משמי׳ דשמואל דלא זזו משם עד שעשאום עכו״ם גמורים, שנאמר בד׳ בגדו כי בנים זרים ילדו, וס״ל להגאונים ז״ל דכל מי שהמיר דתו הוא בכלל זה שהרי הוא ובניו עד סוף כל הדורות נטמעים בין הגויים. ועיין ברשב״א ובריטב״א על יבמות כ״ב:

ועיין בב״ש סי׳ קמ״ד ס״ק י״ג מ״ש לחלק בין הנ״ל ובין כותי שאמרו ג״כ בריש חולין שעשאום כעכו״ם גמורים. ואפשר שהי׳ להגאונים ז״ל קבלה ע״ז. עכ״פ זהי רק במשומד אבל לא בכופר ופורק עול שלא נטמע בין הגויים, שאפשר שיהי׳ לו זרעא מעליא (עיין ב״ק קי״ט. וע״ז כ״ו: בתד״ה אני) ועיין בש״ך יור״ד סי׳ קנ״ט ס״ק ד׳ בשם הב״ח שיש להחמיר במומר להכעיס טפי מבמומר שיצא מן הכלל והטעם כנ״ל. ועיין במל״מ ה׳ מלוה ולוה פ״ה שהביא דברי הרא״ש דרק ישראל שיצא מן הכלל וכפר בעיקר מותר להלוות לו ברבית

והטעם דמי שנעתק לדת אחרת מסתמא בניו כמותו אבל בעובד ע״א שלא נעתק לאומה אחרת חיישינן דלמא נפיק מיני׳ זרעא מעליא. ועיין בש״מ על ב״מ ע״א מה שהביא בשם סה״ת.

וראיתי להגאון מסאכאטשאוו בספרו אבני נזר שכתב ג״כ שיש לחלק בין משומד ובין כופר והביא ראי׳ מש״ס חולין קל״ב דאמרו שם דכל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה ועיין ברש״י דפירש דמיירי בכופר בד׳ ובתורתו ואי נימא דחשיב כמשומד א״כ יאסר בשאר קדשים כמו שאסור בפסח ועיין בשו״ת מהרש״ם ח״א סי׳ קל״ה שדחה ראי׳ זו שגם משומד מותר בשאר קדשים לשיטת רש״י בפסחים ע״ג עפ״י דברי הצל״ח שם.

ולכאורה מפשטות הגמרא ביבמות ע״א ובבפסחים דממעטינן מבו דרק בפסחים המרה פוסלת משמע דבשאר קדשים אין המרה פוסלת וקצרתי.

ובאמת תמהתי על הגאונים הנ״ל שהי׳ יכולים להוכיח בפשיטות דיש חלוק בין משומד ובין מומר, שהרי בקרבן פסח רק משומד אסור לאכול אבל לא פורק ופוקר וכדמשמע מלשון אונקלס על הפסוק וכל בן נכר שתרגם דאשתמד, וכן איתא ברמב״ם פ״ט מה׳ ק״פ ה״ז וז״ל: ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר, וכבר הבאתי לעיל שגם בעל באר עשק רמז ע״ז.

הרי חזינן שהתורה קראה בן נכר רק למי שנשתמד ויצא מדת ישראל לגמרי. ראה רמב״ן על התורה לפסוק הנ״ל ובנתינה לגר שם ועיין זבחים כ״ב והדבר צ״ע עוד. *)

אבל מי שלא נשתמד אפילו עע״א אינו נקרא בן נכר וכמש״ל בשם הבאר עשק והמל״מ ועיין קדושין ל״ו. שנקראו בנים למקום וכו׳.

ושיטה שני׳ בטעם הגאונים לפטור זקוקת מומר מחליצה היא עפ״י הגמ׳ בב״ק ק״י: אלא מעתה נפלה לפני מוכה שחין וכו׳ וסברי הגאונים דסברת טב למיתב טן דו וכו׳ הוא רק במוכה שחין אבל לא במומר דבהא אנו אומרים דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה וסברא זו הובאה בהג״מ פ׳ החולץ ובאו״ז הל׳ יבום וקדושין סימן תר״ה ועיין גם בתרומת הדשן רכ״ג.

ואף שכתבו התוספות דסברא דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה שייך רק בארוסה אבל לא בנשואה יעו״ש, הנה כבר כתבו האחרונים ובראשם הב״ח סי׳ קנ״ז והחת״ס ז״ל בסי׳ ע״ג דמהר״ם ס״ל דבמאמר אפילו בנשואין אמרינן אדעתא דהכי לא נשאית יעו״ש.

והנה כבר העלה החת״ס ז״ל בסי׳ הנ״ל דסברא זו שייכת רק במי שקיבל „המרת דת ע״י כומר" דאז א״א לו בשו״א שיחזיר דתו בלי סכנת נפש ובריחה לחוץ למדינה וא״כ ישאר בהמרתו והיא בע״כ תמשך אחרי׳ וכו׳ משא״כ בפוקר ופורק עול דכל שעתא ושעתא זמני׳ הוא לחזור לדת ישראל א״כ נהפוך הוא דעדיף טפי ממוכה שחין יעו״ש. ולכאורה הי׳ אפשר לומר שבזמנינו שאין עכוב

---

*) והגאון רא״צ קמאי שליט״א אב״ד ור״מ דמיר העירנו דבספרי הראשונים מורגל הלשון „משומד לדבר אחד" והוא כמו הבטוי מומר שבספרים שלנו, שבגזירת הצנזוריא דחה את הבטוי העתיק משומד. ועיין ברמב״ן שמות י״ב מ״ג דמשומד כמו משומדע = מתנכר ופירושו של רב האי גאון ידוע.

מצד המלכות לשוב לדת ישראל א״כ גם במשומד בטל הטעם הנ״ל ולפי״ז גם הגאונים יודו דמומר שבזמנינו זוקק ליבום. ובאמת מצאתי בספר אמרי יושר ח״ב סי׳ קכ״ו שהעיר בזה, אבל באמת לפי מה שהבאתי לעיל בשם המל״מ לחלק בין מומר שנטמע בין הגויים ובין מי שאינו נטמע, ודאי דגם בזמנינו יש לחלק כן, וגם באמרי יושר העיר דיש לחלק מטעם אחר דבמשומד קשה לו לחזור בכל שעה. ובאמת ל״צ לכל זה, דהרי בזה ודאי דאזלינן אחרי דעת בני אדם, ואנו יודעין דבנות ישראל ודאי לא תתרצנה להנשא למשומד בשום ענין ואופן שבעולם, ומאידך גיסא אנו רואים שכמה מבנות ישראל הכשרות אינן מקפידות מלהנשא אפילו למחלל שבת וכופר בעיקר. ועיין בטור יור״ד סי׳ קי״ט בדיני חשוד שאנו הולכין בזה אחרי דעות בני אדם. ועיין שם בב״י מה שמביא בשם הר״י ששמע מחכמי צרפת לענין עובד ע״א שבבית ישראל הוא אומר שהוא יהודי שאינו עושה יי״נ עי״ש.

עכ״פ ברור שסברת אדעתא דהכי לא קדשה נפשה שייכת במשומד גם בזמנינו, אבל לא במהלל שבת וכופר בעיקר.

ועוד נ״ל דאדרבא בזמנינו יש מקום יותר לחלק בין משומד לכופר בעיקר. דהנה על סברת החת״ס הנ״ל יש מקום לפקפק ולומר דמי שאינו שָב ליהדותו מאימת המלכות הרי הוא כאנוס ואף שמחויב הוא לברוח ולמסור נפשו על קדוה״ש מ״מ לא מקרי מומר ויש לדונו כאנוס שהרבה מחמירים בו אפילו לדעת הגאונים וכמובא בב״ש קנ״ז ס״ק ה׳. ואולם בזמנינו שיש חרות מצד המלכות לשוב ליהדות והוא לא שב הרי מחשבתו נכרת מתוך מעשיו שכבר נטמע לגמרי. והנה בהג״מ פ׳ החולץ העיר ע״ד הגאונים דבמשומד קדושיו קדושין דחיישינן שמא הרהר תשובה בלבו, ולכאורה הי׳ לנו גם במשומד לחוש שמא עשה תשובה, וכבר העיר בזה בס׳ באר עשק וגם בחת״ס סי׳ הנ״ל אבל בזמנינו אנו רואים בשעת נפילתה ליבום שלא חזר ליהדותו והרי אין מעצור בידו מצד הרשות וא״כ ודאי שלא עשה תשובה, משא״כ בכופר בעיקר ומחלל שבת ודאי שיש לנו לחוש שמא עשה תשובה. ועוד דעל חלול שבת וכפירה בעיקר אנו צריכים לגבית עדות ולהתראה וכמובא בב״י סי׳ קי״ט בשם הרשב״א, ובנידון שלנו שמענו רק קול הברה בעלמא שהוא כופר ופוקר וא״כ בודאי שאין דינו כמומר.

ולכאורה הי׳ מקום לומר דבזמנינו שנוהגים אנו בחליצה ולא ביבום וא״כ ג״כ הזקוקה ליבם מומר לא תנשא לו אלא תחלוץ וא״כ לא שייך אדעתא דהכי לא קדשה, ומצאתי שהעיר בזה בספר ד״ח סי׳ ק״ע. אבל משום הא לא אריא, שהרי בעינן שתהא עולה ליבום עכ״פ, ואי נימא דאדעתא דהכי לא קדשה, א״כ אינה ראוי׳ כלל ליבום וממילא אינה ראוי׳ גם לחליצה. ויש לדחות ולומר דמה שאינו עולה ליבום הוא מטעם שלא היתה אשת אחי׳ כלל והיא מותרת לו ועיין יבמות דף י׳ ע״א תד״ה לעולם וברשב״א שם. ויש לפלפל בזה וקצרתי.

היוצא מכל הנ״ל שגם בזמנינו יש לחוש לדעת הגאונים ולהחמיר במשומד שאין חליצתו חליצה וממילא היא זקוקה לאח השני שאינו משומד.

והנה חזר הרב המתיר וכתב אלי שנתברר לו שהמשומד יצא מדת אחרי קדושת אחיו המת ובכה״ג סובר הוא שאין לחוש כלל לדעת הגאונים שהרי טעם הגאונים הוא כפי המבואר באו״ז משום דנשואים הראשונים מפילים יעו״ש.

אבל באמת כתב האו״ז בפירוש בסוף הסי׳ הנ״ל וז״ל: ולפר״ח דפסק מיתה מפלת אפילו הי׳ יהודי בשעת נשואי אחיו אם הי׳ מומר בשעת מיתת אחיו לא חולץ ולא מייבם שהרי מיתה מפלת ובשעת מיתה לא הי׳ יהודי עכ״ל האו״ז.

והנה באמת לפי הטעם במומר משום דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה זהו שייך רק בהי׳ מומר בשעת נשואי אחיו אבל לא במי שהמיר אח״כ, זעיין בבאורי הגר״א ז״ל סי׳ קנ״ז ס״ק ז׳ שכתב וז״ל: „ולזה ניחא דווקא בשעה שקדשה״ עכ״ל ועיין גם בתשובת מהר״ם ב״ב סי׳ תתרכ״ד דמשמע ג״כ דבהמיר לאחר נשואין לא אמרינן אומדנא משום דלא אסיק אדעתא ועיין גם בב״ח סי׳ קנ״ז שכ״כ.

הן אמנם דמקושית התוס׳ בב״ק ק״י שהקשו דא״כ אדם שקנה מחברו שום דבר ונתקלקל נימא דאדעתא דהכי לא קבל יעו״ש משמע דלא ס״ל כנ״ל וכמדומה שכבר העיר בזה הפ״י שם ויש לפלפל בזה ואכמ״ל. ואולם המעיין בתשו׳ מהר״ם ב״ב הנ״ל יראה דמסקנת דבריו שאין לחלק בין הי׳ מומר בשעת קדושין לבין המיר אח״כ יעו״ש, שהרי בודאי עיקר טעם הגאונים הוא משום דמומר אינו זוקק כלל וכמ״ש הב״ח והחת״ס בסי׳ הנ״ל וכמש״ל בארוכה. ולפי טעם זה בודאי שאין לחלק בכך ולכן אני עומד בדעתי הראשונה שיש להחמיר ולהצריכה חליצה מהאח השני שלא נשתמד, ודעתי להחמיר אף בדיעבד שקבלה חליצה מהמשומד לפי שיש לנו לחוש לדעת הגאונים לחומרא שכל דבריהם דברי קבלה וחלילה לנו להקל נגד דעתם באסור יבמה לשוק.

הע׳׳ה: לכאורה הי׳ מקום לומר דלטעם „דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה״ א״כ באם האחד הוא מומר ממילא בטלו הקדושין וא״כ אינה זקוקה גם לאח השני, אבל ז״א, דאומדנא זו הוא כתנאי והרי כאלו התנתה שבאם הבי״ד יכריחו אותה להזקק ליבום למומר יהי׳ הקדושין בטלין, אבל אם הבי״ד לא יכופו אותה לא יבטלו הקדושין, וביש לה שני אחים הדי יש רשות לבי״ד להצריכה חליצה מאח השני ואז לא בטלו הקדושין (ומה שיש להעיר ע״ז מהירושלמי דהוי כמתנה ע״מ שכתוב בתורה אכ״מ והארכתי הרבה בקונטרסי הארוך) ולמה לנו להאריך והלא הרמ״א הביא דעת המהר״ם דגם בשני אחים היא זקוקה לחליצת מי שאינו מומר אף לדעת הגאונים הפוטרים זקוקת מומר מחליצה. ועי״ד חליצת מומר עיין בח״צ סי׳ א׳ ובקונטרסי הארוך הארכתי.*)

---

*) תשובה זו שלחתי להרבה מגדולי הרבנים וכלם הסכימו לדעתי ובתוכם מרן הגאון רח״ע גרודזנסקי שליט״א, והגר״ה אייגעש, הגר״י פירשט מוויען, הגרי״ח זאנענפעלד והגר״א קליאצקין מירושלים. והגאון מרן רמ״מ עפשטיין והגרי״ל מקאליש והגרא״צ קמאי ממיר הסכימו דלכה״פ לכתחילה עלי׳ לקבל חליצה ממי שאינו משומד. ובהרצותי בע״פ לפני הגאון הקדוש ממונקאטש שליט״א ולהבחל״ח לפני הגאון מהרב״ז זצ״ל מבאקוי הסכימו אלי.